

الدكتور ابراهيم بيضون

الإمام علي

في رؤية «النهج» و«رواية» التاريخ

فاز بالجائزة الأولى
في مهرجان
الإمام علي في إيران

بيسان



الإمام علي

في

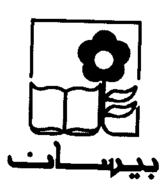
رؤية «النهج» و «رواية» التاريخ

الدكتور إبراهيم بيضون
أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية

الإمام علي

في

رؤية «النهج» و«رواية» التاريخ



• اسم الكتاب: الإمـام علي (في رؤية «النهج» و «رواية» التاريخ)
• تـــأليـــف: الدكتور إبراهيم بيضون
• الطبعة الثانية: كانون الثاني (يناير) 2009 م.
• جميع الحقوق محفوظة © بيسان للنشر والتوزيع والإعلام

• لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت «الكترونية» أو «ميكانيكية»، أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو خلاف ذلك. إلا بموافقة كتابية من الناشر ومقدماً.

• الناشر: بيسـان للنـشر والـتوزيـع والإعــلام
ص. ب: 5261 ـ 13 بـــيروت ـ لبـنـان
تلفاكس: 351291 ـ 1 ـ 961
E-mail: info@bissan_bookshop.com
Website: www.bissan_bookshop.com

إلى علي الأب

الذي وجّهني نحو تراث الإمام

وإلى علي الإبن

الذي أتمنى له السير على أنوار «النهج»

وقبل ذلك

إلى صاحب الاسم والنهج والتراث

أهدي هذا الكتاب



ما دفعتُ الحرب يوماً، إلا وأنا أطمع أن تلحق بي
طائفة فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي،
وذلك أحبّ إليّ من أن أقتلها على ضلالها وإن كانت تـنوء بآثامها

(نهج البلاغة، ج1 ص 99 ـ 100)



مقدمة الطبعة الثانية

اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية،
فإن رواة العلم قليل ورعاته قليل

كان ما يزال المنهج عنصراً محورياً في آليات الكتابة التاريخية، بدءاً من توثيق السند قديماً، حتى نقد الرواية حديثاً، وربما اتّسم بضوابط ليست متوافرة بالدقة عينها في العلوم الإنسانية الأخرى. فالتاريخ ومنذ أول توصيف له «علمٌ من الأخبار» في قول المسعودي، لم يعد ملتحقاً بالعلوم الدينية أو محاطاً بهالتها، وإنما تكرّس علماً مستقلاً، قد لا يرقى إلى مستوى العلوم الرياضية أو الطبيعية، ولكنه اكتسب هذه الصفة كونه ينطلق من أسباب ويتمخض عن نتائج، في المحاولة الدائبة لمراودة الحقيقة التاريخية. فليست هذه مطلقة، كما في وعي الكثير من الباحثين والدارسين، ممن يتشبثون بالخبر ـ رواية أو وثيقة ـ على أنه كل الحقيقة وغير قابل للنقاش والمجادلة. . . إنها «طريقة»، ولا نقول منهجاً، لم تنتج سوى المزيد من التراكم المتوكئ على تراث الأوائل، مقتبساً تجربتهم بما فيها من هنات وثغرات والتباسات.

ولأن جلّ الذين صنّفوا في التاريخ الإسلامي، كانوا فقهاءَ أو مهتمين أساساً بـ «الحديث»، فقد أسقطوا بداهةً طريقة تصنيفه أو الكثير منها على «رواية» التاريخ، لتكتسب هذه شيئاً من قدسية الأول، على الرغم من الاختلاف روحاً ونصًّا ومسافةً زمنية بين الاثنين. وما انفكوا تأخذهم التفاصيل، متحرّجين

في التدّخل، ولو طفيفاً، في الرواية، وإن وجدوا فيها جنوحاً عن الواقع، على نحو ما أبداه الطبري في مقدمة «تاريخه». كان ذلك ما طبع تراث القرون الثلاثة الأول من تاريخ الإسلام والذي اتكأ عليه مصنّفو القرون اللاحقة فاقتبسوه حرفياً أو شبه حرفي، وكأنهم بعد في ذلك الزمن، أو من سلالة أولئك الأوائل، يكتبون بحبرهم، ويتماهون معهم في الرؤية والأسلوب، ولم يُجد نفعاً تحذير ابن خلدون، بأن الأوائل، فيما دوّنوه من أخبار لم يدقّقوا فيها، على نحو ما اتُّبع في «الأحاديث»، فضلاً عن اجتزائهم لها، مغيّبين تاريخ شرائح المجتمع المؤثرة فيه، بانصرافهم إلى تدوين ما يخصّ السلطة أو يدور حولها، ما جعل الرواية لا تمثل سوى جزء من التاريخ الإسلامي العام. وإذا بالأجيال ـ وفقاً للتصوّر الخلدوني ـ تعيد إنتاج هذا التراث بأخطائه وتراكماته المضطربة، استناداً إلى هذه الثقة بـ «أهل الثقة»، من المصنّفين الفقهاء.

وفي ضوء هذه الرؤية، واجهتُ التحدي في الكتابة عن الإمام علي، وأنا أعلم مسبقاً أن أية محاولة خارج هذا المفهوم ستكون عبئاً على التراث، وليست إضافة تنشر الضوء في مجاله، فالمنهج أولاً، والمنهج أخيراً، ما حرصت على الانضواء فيه طريقاً إلى المحاولة الصعبة في عالم الإمام، من دون أن يكون هاجسي الذهاب في التفاصيل التي تختنق بها المصنفات والدراسات، بقدر ما كانت الدلالة تعنيني، وما يمكن أن تؤدي إليه من توسيع بقعة الضوء وتعميق المفاهيم. وبمعنى آخر، فإنني توجّهتُ في هذا الكتاب إلى قارئ على معرفة بالإمام و«نهجه»، وليس إلى ذلك الطارئ عليهما، الأمر الذي يفسّر غياب بعض المعطيات، لا رفضاً لها، فليس ثمة رواية ـ من حيث المبدأ ـ مرفوضة في التاريخ، ولكن لشيوعها وكثرة التداول بها، أو لتعارضها بالتالي من هذا المنظور ومنهج الكتاب.

ليس سهلاً أن تكتب عن الإمام علي، وقد أَلِفَتْ أذناك أول الكلام عنه... عن سابقته وشجاعته وعلمه وزهده، وكل ما ترسّخ في الذاكرة

والوعي. بيد أن المؤرخ ليس عليه التحدث بمشاعره وإن غلب عليه الانبهار بالشخصية موضوع بحثه، ولكن عليه الذهاب بعقله إلى النّص، مستقرئاً، محلّلاً، مقيّماً، وكل ما يجعله على مسافة أدنى من الحقيقة التاريخية. فالكتابة عن الإمام لا تحتاج إلى غير هذه القراءة العلمية، والتي تستلهم منهاجها الريادي من هذا القول له: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل». والتاريخ في المحصلة، على الرغم من العابثين به، والمنحرفين عن خطّ سيره، فإن للعظماء مواقعهم السامية على متانه، وهم الخالدون أبداً، والناشرون أرواحهم في عليي فضائه.

ويبقى، أن هذا الكتاب حظي بتكريم خاص في المهرجان الكبير الذي أقيم في إيران في سياق الاحتفال بعام الإمام علي في نهاية الألفية الثانية، فنال الجائزة الأولى للنص العربي، وذلك برعاية مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ووزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. وإذ أثمّن هذه المبادرة الكريمة، منوّهاً أيضاً باللجنة التي ضمّت نخب العلماء، ممن قيّموا مئات الدراسات في موضوعة الإمام، فإنني أخصّ بأصدق الشكر والتقدير سماحة العلامة السيد جواد الشهرستاني، رئيس مؤسسة آل البيت، محيياً دوره العلمي الكبير ومشروعه النهضوي الساطع.



مقدمة الطبعة الأولى

هلك خُزّانُ الأموال وهم أحياء،
والعلماء باقون ما بقي الدهر

لم تكن فكرة وضع كتاب عن الإمام عليّ قد راودتني من قبل، ومردّ ذلك قد يعود إلى أمور ثلاثة: أولها أن أبحاثي في التاريخ الإسلامي أو على مساحة منه، كانت القضايا تشدّها أكثر من الشخصيات المتحركة في سياقها. والثاني أن مثل هذه الشخصية، وما أُحيط بها من هالة عظيمة، قد لا يبقى لمؤرخ ما يضيفه إليها، بعدما صدر من دراسات غزيرة حولها، متعدّية ـ في إطارها ـ التاريخ، إلى الفكر السياسي والأدب والفلسفة والفقه وما إلى ذلك. أما الثالث، وهو الأكثر أهمية، ربما كان خاضعاً لاعتبار منهجي في الأساس، إذ يصبح المؤرخ في الغالب منحازاً لشخصيته التي اختارها موضوعاً لبحثه، أو على الأقل متّهماً بذلك، وبالتالي مصنّفاً ربما من خلال «انتمائه» الذي يتعمد القارئ أحياناً إسقاطه على الكتاب، حاجباً دونه القيمة الحقيقية له، كدراسة محكومة بالنصّ التاريخي وليس بمواقف اجتهادية خارجة عليه.

ولكن المؤرخ، ودائرته مفتوحة على «الخطر» باستمرار، لا يتردّد أحياناً في ركوبه، متحدياً المهمة الصعبة ومتجاوزاً أمامها التحفظات والمعوقات. وقد حدث قبل سنوات أن مجلة «المنطلق» قد عهدت إليَّ بدراسة في موضوع الفكر السياسي للإمام علي، فكانت فرصة لي أن أعود إلى «نهج البلاغة» والتعرّف عن

كثب إلى فكر الإمام ومعاناته، خصوصاً ما تعلّق بصورة الدولة أو مشروعها النابض فيه. ولم يطل الوقت وإذا بفرصة ثانية تتاح لي، حين شاركتُ في مؤتمر بدمشق، تحت عنوان «نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر»، لأجد نفسي أكثر احتكاكاً بعالم الإمام واتصالاً بمسار مشروعه، سواء القليل مما طُبّق منه، أو الكثير مما نُظّر له على مستوى السياسة والإدارة والاقتصاد والحرب وحقوق الإنسان إلخ. . .

كانت هاتان الدراستان ما دفعني في الواقع إلى توسيع نطاق البحث، ليصبح كتاباً تتكامل فيه رؤية «النهج» مع رواية التاريخ، مسوّغاً ذلك بأن ما ظهر من دراسات حتى الآن في موضوعة الإمام، جاء مندرجاً في إطار الخلافة الراشدية، أو مركّزاً على جوانب معينة من تاريخه أو فكره، من دون أن يكون لبعض الدراسات التي تناولته بصورة مباشرة تلك الصفة العلمية البحتة. فقد بدت لغتها الإنشائية في الغالب، مسخّرةً لخطاب مذهبي أو أيديولوجي، أو متجاوزاً ذلك إلى الافتتان بالشخصية الاستثنائية للإمام. ولا نقصد هنا التقليل من شأن هذه الدراسات، لا سيما الجادة منها التي تناولت جانباً أو أكثر في هذا الموضوع، المفتوح منذ زمن بعيد على مصراعيه، ولكن ما هدفتُ إليه، أن دراسة متكاملة، بالمعنى العلمي، لم تحفر بعد طريقها الواضح في هذا المسار الصعب.

وأعترف أن مثل هذه الدراسة، تحتاج إلى أن يبحر المؤرخ بعيداً في تراث المرحلة، منتشراً في نسيجها ومختلجاً في نبضها، وراصداً كل حركة فيها، وهو أمر لا يتمّ إلاّ بسبر عميق للنصوص المثقلة بشجونها، والمفعمة بصراعاتها في ذلك المنعطف الأكثر خطورة في التاريخ الإسلامي. وما قمتُ به ليس أكثر من قراءة هادئة لتاريخ عاصف، ما برح «فتى الإسلام» حاضراً فيه، بدءاً من النشأة المميزة والانخراط المبكر في الدور، وانتهاءً بالخيار الأصعب الذي تشبَّث به وهو يدرك تماماً النتائج المترتبة عليه، في وقتٍ لم تعد الطريق محدّدة بين

وجهتين، وإنما أخذت مسارات، ليست من هنا أو هناك بالضبط، تتعرّج عنه وتأخذ معها الأكثرية من الناس، التّائقة ربما إلى التحرّر من قيود النظام وقيمه الصارمة.

كان هذا التحدي الفعلي للإمام الذي قضى الوقت، خليفةً، يبحث عن حلّ لتصويب المسيرة، بعدما اختلّت قبل مجيئه، سواء على جبهة الحرب أو على جبهة السلام الأكثر تعقيداً من الأخيرة. فثمة أمر واقع كان عليه مواجهته بالحسم العسكري، من دون أن تكون الوسائل مجدية لو تمّ التعامل من منظور آخر معها، كما نصح «الناصحون». والجيش الذي قاده للحرب، لم يعكس - عدا قلّة منه - لا فكره ولا مشروعه، إذ كان عبارة عن مجموعة من القبائل سبق أن فاوضها على الولاء قبل الانتقال إلى مستقرها في الكوفة، حيث أصبح مجبراً على مغادرة «المدينة» لمواجهة الانقسام، الواقع فعلياً في «الدولة»، بعدما استحالت معالجة ذلك في عاصمة الخلافة الأولى. هذا الجيش الذي كان عماده قبائل الكوفة، لم يرتق بوعيه السياسي إلى مستوى قضية يتّحد معها، كما افتقد في المقابل التماسك الذي تمتعت به قبائل الشام، الأقدم علاقة مع معاوية والبيت الأموي.

ولقد حاولت في هذه البحوث، تجنّب التفاصيل المعروفة، مكتفياً منها بالدلالة، وما يمكن أن يؤدي إلى توسيع بقعة الضوء وتقصّي الظواهر وتعميق المفاهيم. والطريق إلى ذلك لم تكن خاليةً من المعاناة، لا سيما وأن هذه المرحلة، بتاريخها الصراعي الحاد، ليست مستقلة عنها الروايات، المتأثرة بصورة أو بأخرى بها. ونتوقف هنا على سبيل المثال، عند شخصية عبد اللّه بن سبأ التي يجد المؤرخ ثغرات واسعة في الرواية المُفردة عنها، ليس أقلّها، الانحراف عن طبيعة الصراع ومنطقه وخصوصيته فيها. على أن المؤرخ لا يمكنه تجاهل نصّ أو حذفه من طريقه، إلاّ أنه بخبرته وثقافته، ليس عليه أن يرضخ بسهولة لما جاء فيه، آخذاً به على علاّته، من دون أن ينطبق ذلك على نصّ ابن

سبأ فقط، وإنما على النصوص كافة التي يتوجب إخضاعها للنقد قبل استقرائها واستخراج الحقائق منها.

هذا الكتاب، وغايته قراءة تاريخ الإمام بناء على رؤية علمية موضوعية، أقدّمه مساهمة متواضعة في هذا السياق، آملاً أن يكون له نصيب من النجاح في تبديد الضباب أو شيء منه، ذلك الذي انتشر أو تحرك في فضاء المرحلة. وقد جاءت مادته موزّعة على أربعة فصول:

الفصل الأول: النشأة والدور.

الفصل الثاني: علي والخلافة.

الفصل الثالث: في النهج السياسي للإمام علي ورؤية الدولة في نهج البلاغة.

الفصل الرابع: شخصيات وإشكاليات (أنموذج: عمّار بن ياسر وعبد اللّه بن سبأ).

ولا يسعُني أخيراً سوى التأكيد على أن موقعي خلال هذه الرحلة الشاقة، كان موقع المؤرخ بحياده وموضوعيته. وما كان غير ذلك، فإنني لم أتعمَّده أو يستدرجني شعور ما إليه، باستثناء ما كان من وجهةٍ لبعض النصوص التي تكون وحدها مسؤولة في هذا المجال. والتاريخ في النهاية، برغم المعرقلين لحركته والقابضين على زمامه، لا يمسّ أحد فيه مواقع العظماء، الناشرين أرواحهم على مساحة عينيه وفي وجدانه الحميم.

الفصل الأول

النشـأة والـدور

ما شككتُ في الحق مُذْ رأيته



ـ 1 ـ

قبــل الإســلام

في العام 600م تقريباً، ولد علي بن أبي طالب من أبوين هاشميين، ذلك العام الذي كان خاتمة قرن سطعت فيه الحاضرة الحجازية (مكة)، حلقة أساسية في شبكة التجارة الشرقية. وكانت أسرته من وَضَع قواعد هذا الانطلاق للتجارة، من سوق محلية تعتمد على القبائل المحيطة بالحاضرة، إلى عقدة اتصال واسعة مع العالم الخارجي، تتجسد آليةً في منظومة «الإيلاف» التي أقرّها هاشم بن عبد مناف، ومعها رحلتا الشتاء والصيف الشهيرتان. لقد تفوّق هاشم على منافسيه، لا سيما أمية بن عبد شمس، وأصبح بفضل المكانة التي تبوأها في قريش، الزعيم غير المنازع لمكة.

ولم يجد خليفته عبد المطلب أية صعوبة في تبوء الدور الذي كان للأب هاشم، فعمل على تعزيز موقع قريش بين القبائل، وجعل من مكة حاضرة كبيرة يتوفر فيها الماء وشتى الاحتياجات للقادمين إليها من التجّار. كما واجه بشجاعة التحديات التي تربصت بها، لا سيما حملة الأحباش في ذلك العام المعروف بعام «الفيل»، أي قبل ولادة حفيده علي بنحو ثلاثين من الأعوام. وقد وصفه اليعقوبي، بأنه «يومئذٍ سيد قريش غير مدافع، قد أعطاه الله من

الشرف ما لم يعط أحداً، وسقاه زمزم وذا الهَرْم، وحكَّمته قريش في أموالها، وأطعم في المحل حتى أطعم الطير والوحوش في الجبال»[1].

ولعل شخصية عبد المطلب تتعدى ذلك في الروايات التاريخية، ليصبح هذا الرجل وكأن فيه شيئاً من الإسلام، إذا توقفنا خصوصاً عند رواية اليعقوبي القائلة: «ورفض عبادة الأصنام، ووحد الله عزّ وجل، ووفى بالنذر، وسنّ سنناً نزل القرآن بأكثرها»[2]. فيكون من هذا المنظور أكثر من زعيم تقليدي لقريش، التي رأت فيه ـ والكلام لليعقوبي أيضاً ـ «إبراهيم الثاني»[3]. كذلك ابنه عبد اللّه (أبو الرسول)، كان «المبشر بما فعل الله بأصحاب الفيل... فقالوا ـ أي قريش ـ إنك كنت لعظيم البركة، لميمون الطائر منذ كنت»[4].

لم يعش عبد اللّه الذي يبدو أن أباه هيأه لاتخاذ مكانه في زعامة مكة، فتوفي قبله بنحو ثمانية أعوام، ما جعل ابنه الآخر عبد مناف المشهور بأبي طالب، يتبوأ هذا الدور، متأثراً بالعديد من صفات أبيه، لا سيما في النظرة إلى وحدانية الله، تلك التي جعلته قريباً من الرسول ومحتضناً له في سنوات المحنة. ولكن أبا طالب لم يأخذ من أبيه كل النفوذ الذي اقترن حينذاك في مكة بقوة المال، مؤدياً ذلك إلى نشوء قيادات تجارية نافسته في نفوذه، من أمثال أبي سفيان الأموي، وأبي جهل المخزومي وأبي لهب الهاشمي، ما أدى، ولأول مرة، إلى زعزعة النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي في مكة، والذي سادت فيه سلطة الرجل الواحد منذ تأسيس الزعامة القرشية في هذه الحاضرة. وعلى الرغم من ذلك، فقد احتفظ أبو طالب بسلطة معنوية كبيرة في مكة، وظلّ يشكّل

---

(1) قارن ببيت الشعر المنسوب لابنه أبي طالب في هذا المعنى:

ونطعم حتى تأكل الطير فضلنا ... إذا جعلت أيدي المفيضين ترعد

اليعقوبي، تاريخ ج1 ص 250.

(2) البيعقوبي، تاريخ ج2 ص 10.

(3) المصدر نفسه ج2 ص 11.

(4) المكان نفسه.

المرجعية الأولى لقريش، وهذا ما يؤكده ابنه عليّ في قوله: «أبي ساد فقيراً، وما ساد فقير قبله»[1].

ولكن كيف انتهى الحال بأبي طالب، وهو زعيم قريش ـ التجارة إلى هذا الوضع؟ وهل كان متاحاً لمثله أن يسود في مجتمع تُعتبر سلطة المال أساساً لقوة الفرد فيه؟ وللجواب عن ذلك، لا نملك سوى العودة إلى رواية اليعقوبي والتي تردّ حالة الفقر لدى أبي طالب إلى الأزمة الاقتصادية، الممتدة جذوراً إلى أيام عبد المطلب. تقول الرواية: «توالت على قريش سنون مجدبة حتى ذهب الزرع وقحل الضرع»[2]. ولعل هذه الأزمة استنفدت أموال عبد المطلب الذي كان عليه، وهو المشهور بسخائه، إطعام الناس وتوفير الغذاء للوافدين على مكة في المواسم. وإذ توفي، كان تراثه وعشيرته ما توكأ عليهما أبو طالب، وتمكن بفضلهما من الاحتفاظ بالزعامة، من دون أن يجرؤ أحد من أقطاب المال في مكة على منافسته، أو الطعن بزعامته المتصلة بذلك المجد الذي صنعه عبد المطلب، وأصبحت قريش تالياً بكاملها على «ملته»[3].

هكذا استطاع أبو طالب الاحتفاظ بالموقع القيادي، محتضناً ابن أخيه (محمد بن عبد اللّه) الذي قدّر له ما بذله في سبيله واندرج مبكراً في الحياة العامة لتخفيف وطأة الفقر على الأسرة المتمسكة بقيم الأجداد. في هذا البيت أبصر عليّ النور، متشرّباً أخلاق الأب المتشدّد في التقاليد، ومتأثراً بسلوك الشاب محمد ونظرته الهادئة إلى ما هو أبعد من عالم المكان الذي كان يتدرّج فيه. على أنه مكان في النهاية لم يحظ طفل آخر بمثله، حيث نشأ محاطاً بوهج النبوة، وفي أحضان بيت مفعم بتجلياتها. هذا ما أتيح لعلي أن يعيشه بكل دفق الحياة فيه.

---

(1) المصدر نفسه ج2 ص 14.

(2) المصدر نفسه ج2 ص 12.

(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج1 ص 122.

ولكن أبا طالب لم يعلن إسلامه، وقد أكّدت ذلك الروايات التاريخية، إلا أن هذه الأخيرة توحي وكأن الدين الجديد قد غمر قلبه من دون أن يبوح به، وهو حينئذٍ شيخ قريش ومرجعها. ومن كان في موقعه يصعب عليه مغادرة التقاليد والتخلّي عن الأعراف، شأن المتقدمين في السّن الذين استجابت فئة قليلة منهم لدعوة محمد، فيما الأكثرية المنخرطة فيها مبكراً، كانت من الشبّان الأكثر تحرّراً من قيود المرحلة ومفاهيمها. وقد عبّر عن ذلك أبو طالب عشيّة وفاته حين قال: «أنا على ملّة عبد المطلب»[1]. ثم أضاف موجّهاً كلامه إلى الرسول: «يا ابن أخي، والله لولا رهبة أن تقول قريش دهرني الجزع فيكون سُبّة عليك وعلى بني أبيك لفعلت الذي تقول، وأقررت عينك بها، لما أرى من شكرك ووجدك بي ونصيحتك لي»[2]. ثم مال إلى بني عبد المطلب قائلاً: «لن تزالوا بخير ما سمعتم من محمد وما اتبعتم أمره فاتبعوه وأعينوه ترشدوا»[3].

وليس الهدف هنا مناقشة إسلام أبي طالب، وهي مسألة تخص عمّ الرسول الذي وقف إلى جانب ابن أخيه في الوقت الصعب، وآثر البقاء معه حين عاقبت قريش بني هاشم، فقاطعتهم وحظّرت على الجميع التعامل معهم. وهو موقف ما كان يحدث على هذا المستوى لو لم يكن الرسول قد أحدث هزّة في أفكار عمّه ومعتقداته، حتى صرّح ما تقدمت الإشارة إليه قبل الموت، ولكن الهدف من ذلك، هو إلقاء الضوء على نشأة ابنه علي في هذا المناخ المشبع بالإيمان والقيم الجديدة، حيث أمضى عشرة أعوام تحت سقف واحد مع محمد، سواء في بيت أبيه أم في بيت ابن عمه، بعد الانتقال إليه تخفيفاً للعبء عن الزعيم الفقير. وقد أسهم ذلك في صقل شخصيته، حتى إذا كانت الدعوة كان ـ برأي كثيرين ـ أول المنضمين إليها.

---

(1) المصدر نفسه ج1 ص 122.

(2) المصدر نفسه ج1 ص 122 ـ 123.

(3) المصدر نفسه ج1 ص 123.

ـ 2 ـ

علي والإسلام

كان من البديهي أن من عاش على هذا النحو قريباً من الرسول، أن يكون أول المتأثرين به والمنخرطين في دعوته وهي بعد حركة سرية. فقد نشأ في بيت الإسلام وتعرّف أسراره في مرحلة مبكرة من حياته، وذلك قبل أن تتخطّى الدعوة حدود البيت وتنطلق إلى البحث عن أنصار يشدّون أزرها ويأخذون بها في الطريق الصعب. وفي هذا الصدد يقول ابن إسحق: «ثم كان أول ذكر من الناس آمن برسول الله وصلى معه وصدّق بما جاء من الله تعالى، علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم رضوان الله وسلامه عليه، وهو يومئذ ابن عشر سنين»[1].

على أن الطبري يشير إلى اختلاف السلف في ذلك، فيورد روايات عدة جاءت معظمها لمصلحة الأسبقية لعلي[2]. وانطلاقاً من هذه الروايات يحسم المستشرق «وات» هذه المسألة، ولكن على الطريقة الغربية، حين يرى أن الطبري «ترك أمر الاختيار بين ثلاثة أشخاص: علي، أبو بكر، زيد بن حارثة»[3]. بيد أنه يقلّل من أهمية أن يكون علي أسبق الثلاثة إلى الإسلام، لأنه «كان آنئذٍ في التاسعة أو العاشرة من عمره، وكان أحد أفراد عائلة محمد»[4]، حسب قوله. ثم يضيف على الطريقة نفسها: «ربما كان زيد بن حارثة هو الأجدر، باعتباره أول مسلم ذكر، لأنه كان عبداً حرّره محمد، وكانت صلتهما متينة، غير أن حقارة أصله تعني أن إسلامه لم يكن له نفس مغزى إسلام أبي بكر»[5].

(1) ابن هشام، السيرة النبوية ج1 ص 228.
(2) الطبري، ج2 ص 309 وما بعدها.
(3) ممد في مكة، ترجمة شعبان بركات ص 144 ـ 145.
(4) المرجع نفسه ص 145.
(5) المكان نفسه.

أمام هذا القول، نوافق المستشرق البريطاني ونخالفه في آن، نوافقه على أن مغزى تحوّل أبي بكر إلى الإسلام كان مهمًّا، باعتباره أحد رجالات قريش، وأن انخراطه المبكر في الدعوة وفّر لها دعماً كانت بأمسّ الحاجة إليه. ولكننا نخالفه بشأن حقارة نسب زيد الذي لم يكن عبداً بالمعنى الذي فهمه «وات»، بل كان أسيراً يتحدّر من قبيلة عريقة في الشام، وهي قبيلة كلب بن وبرة التي اتخذت منازلها بجوار دومة الجندل[1]. كما أن التقليل من شأن إسلام علي الفتى الصغير، يعبّر عن نظرة خارجية مسطحة، وعدم استيعاب لهذه المسألة في بعدها الوجداني الشفّاف، إذ إن ارتباط علي المبكر بالإسلام، من دون أن يكون على احتكاك بما قبله، قد أكسب شخصيته تلك الجذرية التي كانت الدعوة بحاجة إليها، فضلاً عن تأثيره العميق على المسار الجهادي للمرحلة في أصعب تحولاتها.

وهذا الفتى الذي استخف «وات» به، رافق من دون تردّد الخطوات الأولى للدعوة، فكان مع الرسول في أيام التخفّي، ومعه إبّان الاضطهاد، وعندما جاء الأمر بإنذار «عشيرته الأقربين»[2]، لم يجد سوى علي يرتفع صوته مؤازراً وداعياً إلى نصرته: «أنا أُوالِيكَ في الدنيا والآخرة»[3]. وبعد أن خرجت الدعوة إلى العلن، لم يثنه عائق أو خطر عن الصمود مع الرسول، ذلك الصُّمود الذي كان لأبي طالب دور مشرّف فيه، فوقف بكل ثقله إلى جانب ابن أخيه، مغادراً موقعه وزعامته إلى «الشِّعب»، حيث لفظت قومه قريش. وفي السياق نفسه يورد ابن عساكر روايات عدة تتعارض وما ذهب إليه «وات» في اعتقاده، ومنها هذه الرواية: «وكان أول من آمن به (الرسول) علي بن أبي طالب وهو ابن خمس عشرة سنة أو ست عشرة سنة»[4]، وهذه الرواية: «أول من أسلم علي بعد

---

(1) ابن سعد، طبقات ج3 ص 40.

(2) ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ سورة الشعراء، الآية 214.

(3) النسائي، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. تحقيق المحمودي ص 71.

(4) ابن عساكر، ترجمة علي بن أبي طالب (من تاريخ مدينة دمشق). تحقيق المحمودي ج1 ص 45.

خديجة وهو ابن خمس عشرة سنة أو ست عشرة سنة»[1]. ذلك أن علياً، وهو الذي نشأ في بيت الدعوة، كان من الطبيعي أن يكون من أوائل المنضمين إليها، إلا أنه تجاوز حينذاك مرحلة الطفولة إلى بداية الشباب وفقاً لروايتي ابن عساكر، مما يتعارض مع اتجاه «وات» الذي رأى أنه ـ أي علي ـ لم يكن في سنّ تجعله مؤثراً في مسار الدعوة.

ولعل ما تتفق عليه معظم الروايات حول ريادة علي في الإسلام، لا يتناقض مع ريادة آخرين من خارج بيت الرسول؛ وفي الطليعة منهم أبو بكر الذي كان لانضمامه في ذلك الوقت إلى الدعوة، تأثير كبير على اتخاذ حركيتها الأولى المهمة. وقد يكون من المناسب، لحسم أي جدل في هذه المسألة، العودة إلى ما ذكره المؤرخ المعروف حسن إبراهيم حسن، بأن الرسول «لما دعا العرب إلى دينه الجديد وأحجم القوم عن مناصرته، صاح علي في حماسة الصبي قائلاً: أنا يا نبي الله أكون وزيرك»[2]. وهو موقف لا يكاد يختلف عن ذلك الذي أشارت إليه رواية النسائي المتقدمة.

وهكذا في مثل تلك الحماسة، يندرج علي في سياق المرحلة الأكثر خطورة، وهي المرحلة المكية من الدعوة، حين واجهت الرسول والمجموعة القليلة الملتفّة حوله، أقسى التحديات لحمل قريش على الاعتراف برسالته. فما كان من قبيلته إلا أن توحّدت بسوادها الأعظم ضده، وأذاقته مختلف أشكال الاضطهاد لحمله على التراجع عن موقفه. ولكن الرسول صمد، وصمد معه المسلمون الأوائل الذين أخذوا يتحَدَّون قريشاً ولا يترددون في الترويج للدين الجديد، حتى بين قادة مكة، ومنهم عمر بن الخطاب أحد أركان «حكومة العشرة» فيها، والمسؤول عن السفارة في «دار الندوة». كان ذلك ضربة قوية

(1) المكان نفسه.

(2) تاريخ الإسلام السياسي ج1 ص 266.

للنظام الوثني الذي وجد في تحوّل عمر إلى الإسلام، خطّاً أحمر لا يجب السكوت أمامه، فبادر أقطابه إلى اتخاذ قرار بمقاطعة بني هاشم، بعدما رفض أبو طالب رفع غطائه عن الرسول[1]. وخرج هؤلاء إلى «المنفى»، حيث أقاموا سنوات ثلاث معزولين عن المجتمع المكي، إلا أنهم لم يتراجعوا عن موقفهم الذي وجد ـ خلافاً لذلك ـ من تأثر به أوساط قريش نفسها، مطالباً برفع المقاطعة عن عشيرة الرسول[2].

على أن رفع المقاطعة لم يؤد إلى فتح صفحة جديدة مع قريش، فمضت في عدائها للإسلام الذي واجه ظروفاً أكثر صعوبة من المقاطعة، في وقتٍ افتقد فيه الحماية بعد وفاة أبي طالب في العام العاشر للدعوة. حينذاك أصبحت مكة جبهة مغلقة في وجه الرسول الذي أخذ يفكر لأول مرة في بديل لها، فكان أن يمّم شطر الطائف ومعه عليّ، ملتمساً من قبيلتها ثقيف المؤازرة. ولكن رحلة الطائف عادت بصدمة شديدة للمسلمين الذين ضاقت بهم السبل، لا سيما وأنّ ردّ ثقيف المتحالفة مع قريش، كان أكثر تطرفاً مما وجدوه لدى الأخيرة.

كان الرسول حينئذٍ ما يزال متجهاً، برغم المعاناة إلى مكة، لتكون منطلق دعوته إلى الحواضر والقبائل العربية في الحجاز. فقد وجد في هذه الحاضرة الممسكة بزمام تجارة الشرق، والمجسّدة حولها استقطاباً «دينيًا» واجتماعياً، لا تتمتع بهما حاضرة أخرى في المنطقة، المدخلَ إلى نشر دعوته على المستوى الأوسع فيها. ولم تكن محاولاته المتكررة مع قيادات قريش، إلاّ في هذا السبيل الذي أيقن أخيراً أنه مغلق أمامه، ولا بدّ له من التخلي عن مكة والتوجّه إلى غيرها، حتى لا تخمد شعلة الدعوة أو تتراجع حماسة المُلْتَفِّين حولها. وبعد اتصالات غير مشجِّعة مع القبائل الكبرى، لا سيما حنيفة، التقى الرسول مصادفة

(1) الطبري ج2 ص 326.
(2) ابن هشام ج1 ص 376.

مع رجل من الأوس (سويد بن الصامت)، كان قادماً للاعتمار في مكة، فاقتنع بدعوته، إلا أنه قتل بعد رجوعه إلى يثرب على يد الخزرج[1]. مع العلم أن هؤلاء، سيكون لهم شأن في الإسلام حيث التقت، بعيد ذلك، جماعة منهم الرسول[2]، وكانت نواة المسلمين في يثرب التي أصبحت بعد بيعتي العقبة مهيأة لاستقبال المسلمين.

وكانت يثرب جديرة في الواقع، كبديل ربماأكثر مواءمة من مكة، لكي تكون قاعدة الإسلام في الحجاز. كذلك فإن قبيلتي الأوس والخزرج، المتحاربتين منذ أمد بعيد، والمتصارعتين في جانب آخر مع اليهود، كانتا على علاقة غير وديّة مع قريش، وهو واقع يختصره اليعقوبي في قوله: إن الأوس والخزرج «لما ضرستهم الحرب وألقت بركها عليهم وظنوا أنها الفناء واجترأت عليهم بنو النضير وقريظة وغيرهم من اليهود، خرج قوم منهم إلى مكة يطلبون قريشاً لتقوّيهم. وعزّوا ـ أي قريش ـ فاشترطوا عليهم شروطاً لم يكن لهم فيها مقنع»[3].

وهكذا أصبحت يثرب (المدينة) مفتوحة أمام المسلمين الذين توافدوا تباعاً عليها، حتى لم يبق في مكة، سوى الرسول وأبي بكر وعليّ بن أبي طالب. وقد فوجئت قريش بهذه التطورات التي تمّت بالكثير من السريّة، وخشيت أن تسلب منها يثرب موقع مكة الديني والاقتصادي، فردّت على ذلك بالتخطيط لقتل رأس الدعوة، مستجيبة لرأي أحد زعمائها (أبو جهل بن هشام المخزومي) الذي أشار عليها بأن «تأخذ كل قبيلة فتى شاباً جلداً... ثم تعطي كل فتى منهم سيفاً صارماً... ثم يضربونه ضربة رجل واحد، فيقتلونه فنستريح، فإنهم إذا فعلوا ذلك تفرّق دمه في القبائل كلها»[4].

---

(1) اليعقوبي، تاريج ج1 ص 37.

(2) المكان نفسه.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج1 ص 37.

(4) الطبري ج2 ص 371 ـ 372.

ولكن الرسول تنبّه للمؤامرة، فقرّر الخروج تلك الليلة من مكة وقال لعليّ: «نَمْ على فراشي واتّشح ببردي الحضرمي الأخضر. . . وكان الرسول ينام في بُرده ذلك إذا نام» حسب رواية الطبري[1]. وهذه الحادثة تنمّ ليس فقط عن عمق العلاقة بين الرسول وابن عمه، ولكن أيضاً عن التحام شديد بين علي والإسلام، وتأهبه دائماً للتضحية في سبيله. كان عمره آنذاك اثنين وعشرين عاماً أو أكثر بقليل، أي إنه في مرحلة الحماسة القصوى من حياته التي أوقفها على هذا المبدأ منذ ذلك الوقت. وإذ نجا الرسول من ملاحقة قريش وبلغ يثرب، حيث نزل في دار أبي أيوب «الأنصاري»، كان عليّ ـ آخر المهاجرين حينئذٍ ـ يشق طريقه إليها، مصطحباً «عيال» الرسول، وفيهن ابنته فاطمة (قبل زواجه منها)[2]، وقيل إن الرسول كان ما يزال ينتظره في «قبا»، ولم يشأ مبارحة المكان حتى يلحق به.

ـ 3 ـ

علي في المدينة

في المدينة أصبح للإسلام موقع ينافح فيه عن نفسه ويرسّخ أقدامه بعيداً عن تضييق قريش واضطهادها، وفيه انهمك الرسول بتنظيم المجتمع الجديد، انطلاقاً من «الصحيفة»، دستور هذا المجتمع الذي أخذ يسير في طريق الانصهار على قاعدة العقيدة وحدها من دون رابط آخر. ومن مظاهر ذلك كانت «المؤاخاة» بين المسلمين، والتي استهلّها الرسول بأخذ يد عليّ والمناداة به أخاً له في الإسلام[3]، من دون أن يكون هذا الاستثناء مبنياً على القرابة أو المصاهرة، إذ اقترن عليّ بفاطمة بعد ذلك[4]، ولكن على أساس الموقع في

(1) المصدر نفسه، ج2 ص 372.
(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 41.
(3) ابن هشام ج2 ص 109.
(4) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 41.

الإسلام، فقد أراد الرسول تمييز علي، لما بذله في سبيله وعاناه.

بعد مرحلة التنظيم في المدينة واحتواء اليهود فيها، بدأت مرحلة الجهاد ضد الوثنية ومركزها الأساسي مكة التي أُصيب قادتها بالجزع لما حققه الرسول من انتصار في هجرته، وأخذوا يعدّون الخطط للقضاء على القاعدة الإسلامية الصاعدة. ومن الطبيعي أن يكون لعلي الذي عُرف بالشجاعة والإقدام، دور بارز في هذه المرحلة الدقيقة. فكانت غزوة ذي العشيرة بعد عام ونصف على الهجرة، أول غزوة يخرج فيها عليّ تحت قيادة الرسول[1]، كذلك موقعة بدر الشهيرة التي حقق فيها الإسلام انتصاره العسكري الرائد على الوثنية، حيث عقد الرسول رايتين: الأولى لعلي والثانية لبعض الأنصار حسب رواية ابن إسحق[2]. كما كان علي إلى جانب عمه حمزة بن عبد المطلب وعبيدة بن الحارث في مقدمة الذين بارزوا المشركين، إذ قام وفقاً لرواية يذكرها ابن سعد لوليد بن عتبة، «فاختلفا ضربتين فقتله علي، ثم قام عتبة (ابن ربيعة) وقام إليه حمزة، فاختلفا ضربتين فقتله حمزة، ثم قام أخوه (شيبة بن ربيعة) وقام إليه عبيدة بن الحارث وهو يومئذٍ، أصغر أصحاب رسول الله ، فضرب شيبةُ رِجْلَ عبيدة... فأصاب عضلة ساقه فقطعها، فكرّ حمزة وعلي على شيبة وقتلاه»[3].

وقبيل انتهاء العام الثاني للهجرة، غزا الرسول قرقرة الكدر وراء سُدّ معونة، وكانت الراية معقودة فيها لعليّ[4]. كما كان عليّ الأبرز حضوراً بين قادة المسلمين في غزوة أُحد، حيث دفع إليه الرسول، وفقاً للرواية التاريخية بلواء المهاجرين، إضافة إلى لواءين للأنصار، أحدهما لأسيد بن حضير (الأوس)

(1) ابن سعد، غزوات الرسول وسراياه ص 10.
(2) ابن هشام ج2 ص 186.
(3) ابن سعد، غزوات ص 17.
(4) ابن سعد، غزوات ص 31.

والثاني للحباب بن المنذر أو سعد بن عبادة (الخزرج)[1]. وعندما احتدم القتال صرع علي حامل لواء المشركين أرطأة بن شرحبيل[2]، كما صرع فارساً آخر منهم وهو أبو الحكم بن الأخنس بن شريق الثقفي[3]. وبعد اختلال دفاع المسلمين وهزيمتهم في هذه المعركة، كان عليّ أحد ثلاثة استبسلوا في القتال حول الرسول إلى جانب طلحة والزبير[4]. غير أن هذه الهزيمة التي ظنّ المشركون أنها نهاية الإسلام، لم يلبث الرسول أن أعاد تنظيم قواته في أعقابها، وفاجأ قريشاً بغزوة حمراء الأسد بعد وقت قصير من انكفائه إلى المدينة.

تقول الرواية التاريخية: «دعا رسول الله بلوائه وهو معقود لم يحلّ، فدفعه إلى علي بن أبي طالب، ويقال إلى أبي بكر الصديق ، وخرج وهو مجروح في وجهه. . . وخرج الناس معه»[5]. وبعد غزوة بني النضير التي شارك فيها علي إلى جانب عددٍ من الصحابة في طليعتهم أبو بكر وعمر والزبير وطلحة[6]، انطلق الرسول في غزوة بدر الموعد في نحو منتصف العام الرابع للهجرة، وقد سُميت كذلك ـ أي الموعد ـ لأن أبا سفيان ـ زعيم قريش ـ هدّد المسلمين بعد معركة أُحد بقوله: «موعد بيننا وبينكم بدر الصفراء رأس الحول نلتقي فنقتتل»[7]. وقد عهد الرسول باللواء «الأعظم» في هذه الغزوة إلى عليّ بن أبي طالب، حسب رواية كل من الواقدي وابن سعد[8]. وإذ تتوالى الغزوات والسرايا، مستهدفة مواقع القبائل المتحالفة مع مكة، تضيق قريش ذرعاً بهذا التحرك المستمر من جانب الرسول، وتقرّر وضع حدّ لسيطرة المسلمين

---

(1) الواقدي، المغازي ج1 ص 215. ابن سعد، غزوات ص 39.
(2) ابن سعد، غزوات ص 41.
(3) المصدر نفسه ص 43.
(4) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 47.
(5) ابن سعد، غزوات ص 49.
(6) الواقدي، مغازي ج1 ص 364.
(7) المصدر نفسه ج1 ص 384.
(8) المصدر نفسه ج1 ص 388، ابن سعد، غزوات ص 59.

على المدينة فتشنّ حملة جنّدت لها أقصى طاقتها وطاقة حلفائها، وهي الحملة المعروفة بـ «الأحزاب».

وكانت هذه الهجمة القرشية الواسعة بمثابة امتحان حاسم للمسلمين في المدينة، لذلك فإن الرسول لم يتردّد في تحصين مواقعه الداخلية، متفادياً تكرار تجربة أُحد، فكان الخندق الذي أُنشىء في الجهة المكشوفة من المدينة، حيث أقام المسلمون خلفه، بانتظار وصول الحملة. فوجئت قريش بتحصينات المسلمين والتي حالت دون اجتياح قواتها للمدينة، وأخذت تبحث عن ثغرة في دفاع الأخيرة، فلم تجد سبيلاً إلى ذلك، إذ كان المسلمون في أشدّ يقظة للدفاع عن قاعدتهم، فلجأت إلى إحكام الحصار على المدينة في محاولة لدفعها تحت ضغطه إلى الاستسلام. وعلى عادة العرب في القتال، أطلقت قريش فرسانها لاستفزاز المسلمين، فكان البِرَاز الشهير بين عمرو بن ودّ وبين علي بن أبي طالب الذي دفع إليه الرسول «سيفه وعمّمه وقال: اللهم أعنه عليه. ثم برز له ودنا أحدهما من الآخر وثارت بينهما غَبَرة وضربه علي فقتله وكبّر» حسب الرواية التاريخية[1].

كان لمقتل فارس قريش، تأثير سلبي على معنويات الحملة التي داهمها الشتاء من دون إحراز أي تقدم في هذه المحاولة لضرب الجبهة الداخلية في المدينة، عبر التنسيق مع قريظة، آخر القبائل اليهودية فيها. فقد ردّ الرسول على ذلك باستمالة الحليفة الأكبر لقريش، وهي «غطفان» التي فاوضها على «ثلث ثمر الأنصار»[2]، فجاء انسحاب هذه القبيلة، المؤشر الفعلي لإخفاق حملة «الأحزاب» ورفعها الحصار عن المدينة. وبعد انسحاب قريش جعل الرسول في أولويات تحرّكه، معالجة الجبهة الداخلية، بالتخلص من الثغرة التي حاولت قريش النفاذ منها إلى المدينة. فدعا علياً وقدّم إليه راية المهاجرين في الحملة

(1) ابن سعد، غزوات ص 68.

(2) المصدر نفسه ص 73.

التي حاصرت بني قريظة وأدّت بهم إلى الاستسلام، فالقتل بعد توزيع أموالهم بين المسلمين، استناداً إلى حكم حليفهم القديم سعد بن معاذ (الأوس) الذي عهد إليه الرسول بهذا الأمر[1].

وإذا كانت المعركة مع اليهود قد حُسمت في المدينة، فإنها لم تنته فصولاً في الحجاز، حيث كانت ما تزال لهم مواقع يتربصون فيها بالمسلمين. وكانت السرية إلى بني سعد بن بكر بفدك، والتي تولى قيادتها علي، تندرج في هذا الفصل الثاني من المجابهة معهم. ذلك أن الرسول ـ حسب رواية ابن سعد ـ بلغه «أن لهم (اليهود) جمعاً يريدون أن يمدوا يهود خيبر، فبعث إليهم علي بن أبي طالب في مائة رجل فسار الليل وكمن النهار حتى انتهى، إلى الهَمَج، وهو ماء بين خيبر وفدك. . . فأغار عليهم، فأخذوا خمسمائة بعير وألفي شاة، وهرب بنو سعد بالظُّعن»[2].

وهكذا كان الاستعداد للمعركة الكبرى مع اليهود في الحجاز، عندما قرر الرسول في مطلع العام السابع للهجرة شنّ حملة على حصونهم المنيعة في خيبر، وأشدها مناعة حصن القموص الذي كان يتولى أمره مرحب بن الحارث. ويروي اليعقوبي عن الرسول أنه قال: «لأدفعن الراية غداً إن شاء الله إلى رجل كرّار غير فرّار يحبّ الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، لا ينصرف حتى يفتح الله على يده. فدفعها إلى علي فقتل مرحباً اليهودي واقتلع باب الحصن، وكان حجارة طوله أربع أذرع في عرض ذراعين في سمك ذراع، فرمى به علي بن أبي طالب خلفه ودخل الحصن ودخله المسلمون»[3].

وعندما قرّر الرسول فتح مكة بعد نقض قريش صلح الحديبية في أعقاب تراجع المسلمين من مؤتة، كان علي إلى جانبه في دخوله التاريخي إلى حاضرة

---

(1) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 52.
(2) ابن سعد، غزوات ص 89 ـ 90.
(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 56.

الوثنية، إذ كانت الراية معه بعد أخذها من سعد بن عبادة الخزرجي، حسب رواية الطبري[1]. كما عهد إليه بتسوية الأمور مع بني جذيمة بن عامر بعد إساءة خالد بن الوليد إليهم، «بقتل المقاتلة وسبي الذرية، على الرغم من اعترافهم بأنهم مسلمون»[2]. فأدى إليهم (علي) ما أُخذ منهم وبعث إليهم «بمال ورد من اليمن»[3]. كذلك ثبت في موقعة حنين، إذ «كان يوماً عظيم الخطب»[4] ـ كما يقول اليعقوبي ـ حيث تراجع المسلمون أمام بني هوازن الذين كمنوا لهم في وادي أوطاس، ولم يبق حينذاك مع الرسول يذود عنه سوى نفر قليل، في طليعتهم علي بن أبي طالب، حامل راية المهاجرين[5]. فاستنهضهم الرسول، فحملوا على المشركين يتقدمهم علي الذي اخترق صفوف هوازن وتمكن من قتل صاحب الراية فيهم، ما أحدث اضطراباً في جبهة هذه القبيلة، انتهى بها إلى الهزيمة[6].

كانت غزوة حنين آخر المعارك مع الوثنية في الحجاز، والتي لم يبق من آثارها سوى طيء في الفُلْس، حيث عهد الرسول إلى عليّ بالقضاء عليه. فسار عام تسعة للهجرة «في خمسين ومائة رجل من الأنصار... فشنوا الغارة على محلة آل حاتم مع الفجر فهدموا الفلس وخرّبوه»[7]. ومما يلفت في هذه السرية التي كانت في مجموعها من الأنصار، أنها أسّست لعلاقة متينة بينهم وبين علي، سرعان ما تجلّت ملامحها بعد نحو عامين في «السقيفة» عندما انحاز الأنصار إلى عليّ، فضلاً عن المواقف الأخرى التي جعلتهم القوة الرئيسة المساندة له إبّان خلافته.

---

(1) تاريخ الطبري ج3 ص 118.
(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 61.
(3) المكان نفسه.
(4) المصدر نفسه ج62.
(5) ابن سعد، غزوات ص 150. اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 62.
(6) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 63.
(7) الواقدي، مغازي ج3 ص 984. ابن سعد، غزوات ص 164.

على أنه، أي علي، لم يكن في عداد غزوة تبوك التي قادها الرسول بعد شهور قليلة من سرية الفلس والتي شكلت إرهاصاً بعد مؤتة لانتشار الإسلام في بلاد الشام، كذلك لم يكن في عدادها حلفاؤه الأنصار. وثمة من يرى أن هذا الاستثناء لعلي من الغزوة التي جمعت كبار المهاجرين، إنما كان يندرج في إعداد علي لمهمة أخرى على مستوى السياسة، كذلك في رغبة الرسول في أن يكون للأنصار متسع في هذا الدور عندما استخلف أحد قادتهم وهو محمد بن مسلمة على المدينة[1]. وإذا كان غياب علي، من منظور آخر، عن غزوة تبوك لا يتفق وهذا التفسير، خصوصاً أن حملة بهذا المستوى كانت تقتضي بالضرورة مشاركة مقاتل كبير مثل علي، فإن هذه الحملة لم تهدف في الواقع إلى محاربة البيزنطيين في الشام، بقدر ما كانت تتوجّه إلى القبائل العربية فيها، وإقامة حوار معها يمهد لها السبيل إلى الإسلام. ولذلك كانت، على غرار غزوة الفتح (مكة)، أشبه بتظاهرة للدين الجديد خارج الحجاز، ومحاولة لتثبيت حضوره في المنطقة أمام القبائل والبيزنطيين معاً.

وفي ضوء ذلك لا نعدم سبباً موضوعياً لتخلّف علي عن هذه الحملة وفقاً لإرادة الرسول، لا سيما وأن الروايات التاريخية تلمح إلى تحرّك للمنافقين مجدّداً في المدينة. فإذا توقفنا عند رواية الواقدي نجد أن أحد زعماء الأنصار (أسيد بن حضير) يحذّر الرسول منهم ويحرّضه على قتلهم بقوله: «إن مثل هؤلاء يتركون يا رسول الله؟ حتى متى نداهنهم؟»[2]. ولكن الرسول كان ما يزال حريصاً على معالجة هذه المسألة بالطرق السلمية، حفاظاً على وحدة المسلمين في المدينة، ومكتفياً برصد تحركاتهم عن كثب، وهو ما قد يسوّغ مرة أخرى بقاء علي والأنصار في المدينة للقيام بهذه المهمة الصعبة. ذلك أن المنافقين، وهم فريق من الأنصار، كان هؤلاء الأكثر قدرة على مواجهتهم من دون إثارة

(1) ابن سعد، غزوات ص 165.
(2) المغازي ج 3 ص 1043.

نزعات قبلية أو إقليمية، كذلك حليف الأنصار علي، كان يستطيع التعامل معهم بالطريقة نفسها، بعيداً عن أية عصبية تثير لديهم الذرائع للتحرك وضرب الوحدة الاجتماعية في المدينة.

ولكن علياً سرعان ما نجده على رأس آخر مهمة عسكرية في حياة الرسول الذي عهد إليه قيادة سرية إلى اليمن، فسار إليها في ثلاثمائة فارس (رمضان سنة عشر للهجرة)، فتوغَّل المسلمون لأول مرة في بلاد مذحج، حيث تصدى لهم قوم من الأخيرة، فحمل عليهم علي وهزمهم، قبل أن يستجيب بعضهم إلى الإسلام[1]، مشكّلاً أول نواة له في أطراف شبه الجزيرة العربية.

ولعل محصّلةً نصل إليها في هذا السياق، وهي أن علياً كان رجل المهمات الصعبة في المرحلة، فهو دائماً مع الرسول وعلى أتمّ الانخراط في الدور الكبير، سواء تطلّب الأمر البقاء في المدينة، أم الخروج منها في مهمة عسكرية. قد لا نجد اسمه يتردّد في السرايا والغزوات كافة أو في معظمها، ولكنه كان حاضراً في الخطير منها مثل بدر وأُحد والخندق وخيبر، مع الإشارة إلى أن الرسول كان حريصاً على إشراك القادة الآخرين، ونادراً ما عهد إلى أحدهم بقيادة أكثر من سرية، فيما استُثني علي الذي تولى مهامًّا عدة في هذا السبيل.

لقد انخرط علي حتى الانصهار في الجماعة، وواكب وهو في مقدمة الصفوف الصراع مع الوثنية، فبرز كأفضل ما يكون المقاتل الملتزم، وكرّس فوق ذلك علمه وحكمته لتعميق المفاهيم في الدين والمجتمع المنبثق عنه. ولا نجد شهادة أكثر شمولية في هذا الدور، مما قاله الرسول مخاطباً إياه:

«أنت أول المؤمنين بالله إيماناً، وأوفاهم بعهد الله، وأقومهم بأمر الله،

(1) ابن سعد، غزوات ص 170.

وأرأفهم بالرعية، وأقسمهم بالسوية، وأعلمهم بالقضية، وأعظمهم مزية يوم القيام»[1].

قد نستطيع هنا التعرف أكثر بطبيعة المرحلة اللاحقة، والتي جعلت علياً يمثل القضية التي أشار إليها الرسول، ووضعته أمام تحديات لم يكن له خيار أمامها سوى الانحياز للإسلام، متجاوزاً رغباته والضغوط التي تعرّض لها، سواء من مؤيديه أو الانتهازيين الذين رأوا فيه رجل المرحلة فمالأوه. كانت همومه دائماً خارج الذات وما يراودها من نزعات خاصة. . . فالعام ما أخذ به في تلك المنعطفات التي كانت خلالها وحدة الإسلام، هي المحركة لهواجسه والمسيطرة على تطلعاته.

ـ 4 ـ
علي بعد الرسول

لم يكن الرسول قد غادر الدنيا بعد، حتى أخذت رياح الانقسام في الأمة تنذر بالهبوب. فليست قريش (عشيرة الرسول) من بادر إلى التحرك، إذ شُغل أركانها من المهاجرين بمرض صاحب الدعوة، فيما تربّص «فريق مكة» راصداً الأوضاع عن كثب، ومتوسلاً الفرص للخروج من العزلة. أما الذين بادروا إلى إثارة مشكلة السلطة بعد الرسول، فهم الأنصار، الجناح الآخر المؤسس في الإسلام، مدفوعين بعدة اعتبارات، ربما كان أكثرها موضوعية الخوف من المستقبل وما تبيّته الأيام لهم بعد غياب الرسول، لا سيما القلق من الجبهة القرشية «المتحدة» بصورة ما بعد فتح مكة، على نحو يهدّد باختلال التوازن لغير مصلحتهم في المرحلة القادمة.

وفي ضوء ذلك، وعلى الرغم من الغموض الذي ساد أجواء المدينة، خصوصاً وأن الرسول كما بدا لم يحسم مسألة الخلافة، أو لم يشأ حسمها على

(1) ابن شهرا شوب، مناقب آل أبي طالب ص 6.

نحو مباشر قبيل موته، فإن أكثر من اتجاه قد يرقى بنظر البعض إلى مستوى «الحزب»[1]، كان معنياً بهذه المسألة، وإن لم يجرؤ على الإفصاح عنها، لغموض الموقف من جهة، وصعوبة اختراق جلال اللحظة من جهة ثانية. وإذا بالجميع تفاجئهم خطوة الأنصار باجتماعهم في سقيفة بني ساعدة، وإثارتهم لموضوع كان ما يزال تداوله يتمّ همساً في الحلقات المغلقة. ولعل هذا الاجتماع الذي عقد في ساحة تعود ملكيتها لبني ساعدة من الخزرج، له أكثر من دلالة في ذلك الوقت، خصوصاً وأن المسجد كان المكان المعتاد لمثل هذه التجمعات، ولكن الأنصار ـ عدا أنهم قصدوا إعطاء حركتهم طابع التكتّل «القبلي» ـ تهيّبوا الاجتماع في المسجد الملاصق لبيت الرسول، حيث التفَّ حوله المهاجرون، وبعضهم، أو كلهم لن ينظر بارتياح على الأقل إلى مبادرة الأنصار، سواء في التوقيت أم الدوافع.

كان موقف الأنصار إذاً، يعبّر عن أول اتجاه سياسي في الإسلام، إلا أنه على ريادته، كان أوهى الاتجاهات وأقلّها خطورة في حياة المدينة، خصوصاً وأنه سيصطدم بوحدة غير منتظرة من جانب قريش، مما أعاق حركتهم في أول الطريق. ولكن هل كانت السلطة مما يراود فعلياً الأنصار في ذلك الوقت، وهم ليسوا جاهلين بما يدبّر بشأنها وما يُدار في الخفاء؟ لعل ذلك ما حملهم على التحرك السريع، ليس من أجل المطالبة بالسلطة، بل من أجل المشاركة فيها والتأكيد على وجوب استمرار دورهم الفاعل في مرحلة ما بعد الرسول. ولم تكن هذه الهواجس الأنصارية خافية منذ فتح مكة، حيث كانت الراية معقودة لسعد بن عبادة الخزرجي (مرشح الأنصار للخلافة)، وأخذت حينذاك به الحماسة، فتلفّظ بكلمات عدائية[2] ضد قريش (غير المهاجرين)، مما حدا

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ص 48.

(2) اليوم يوم الملحمة، اليوم تُستحل الحرمة. الطبري ج3 ص 56. (اليوم يوم الملحمة، اليوم أذلّ الله قريشاً. الحلبي، السيرة الحلبية ج3 ص 22).

الرسول ـ وخشية أن يُفسد هذا الموقف السلام المكي ـ إلى نزع الراية منه، ودفعها إلى قرشي «مهاجر» (قيل عليّ وقيل الزبير بن العوام)[1]. وعلى الرغم من أن الرسول حسم مسألة المركز، في الإبقاء على المدينة عاصمةً للإسلام، وهو ما أثار قلق الأنصار بعد فتح مكة[2]، فإن استثناءهم من العطاء في أعقاب غزوة الطائف أعاد إلى نفوسهم القلق على مصيرهم، دون أن يبدّده قول الرسول لهم في هذا الشأن: «لولا الهجرة لكنت امرءًا من الأنصار، ولو سلك الناس شِعْباً وسلكت الأنصار شِعْباً، لسلكت شِعْبَ الأنصار»[3].

وهكذا فإن عدة اعتبارات حملت الأنصار على اختراق الصمت في تلك اللحظة، إلا أن القلق مما سيحدث كان الأكثر بروزاً في تلك المبادرة، القلق من معادلة تتم من دونهم، بل على حسابهم، خصوصاً إذا توقفنا عند أقوال منسوبةٍ للرسول، تُنبىء عمّا سيصيب الأنصار بعده. فثمة شعور كان ينمو لديهم بالاضطهاد، كما يتصوّر ذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مبنيًّا على أحاديث، ومنها ما ورد في «صحيح البخاري»:

«أما بعد أيها الناس، فإن الناس يكثرون وتقلّ الأنصار حتى يكونوا كالملح في الطعام، فمن ولي منكم أمراً يضرّ فيه أحداً أو ينفعه، فليقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم»[4].

وليس الهدف هنا، التوسّع في بحث الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، بقدر ما هو محاولة لإعادة تقويم المرحلة التي شهدت إلى جانب الأنصار اتجاهين غير معلنين على مستوى جبهة المهاجرين: أحدهما يمثله عليّ ويصطلح بعض المؤرخين على تسميته بالحزب الهاشمي. والثاني، يمثّله فريق توخى نظرية

---

(1) الطبري ج3 ص 118، جوامع السيرة ص 231.
(2) ابن هشام ج3 ص 96 ـ 97.
(3) الطبري ج3 ص 138.
(4) شرح صحيح البخاري ج7 ص 93. انظر نظام الحكم والإدارة في الإسلام للشيخ شمس الدين ص 59.

«الوسط»، انطلاقاً من المعادلة التي جسّدتها قريش بين القبائل، وهي التي صرّح بها أبو بكر في السقيفة (أوسط العرب داراً ونسباً)[1]. وإذا كان الاتجاه الأول الذي قاده علي، قد أصبح مُتداولاً حتى قبل مرض الرسول، من خلال الشعور بأن زعيمه هو «الخليفة» المنتظر، فإن الاتجاه الآخر لم يعلن عن نفسه، وإن كان قائماً في وعي بعض قيادات المهاجرين، ممن ينافسون عليًّا على الخلافة، ويرفضون ـ حسب تصوِّرهم ـ تكريس الأخيرة في بني هاشم إلى الأبد.

وبالعودة إلى السقيفة، فإن الأنصار ما كادوا يطرحون أبرز زعمائهم (سعد بن عبادة) مرشحاً للخلافة، حتى تسرّب خبر ذلك إلى المهاجرين في بيت الرسول، فبادر عمر بن الخطاب إلى التحرك، موظفاً المناسبة بحدّ ذاتها في هزّ المناخ السائد وما يتردّد عن حسم أمر الخلافة والذي كان عليّ، على ما يبدو، مطمئناً إليه، استناداً إلى تصريحات له في هذا الشأن، ومنها قوله لابن عباس في حضور أبي سفيان الذي قدم إلى داره تحت تأثير هذا المناخ: «هذا أمر ليس نخشى عليه»[2]، أو قوله لعمه العباس: «أوَ يطمع فيها يا عمُّ غيري؟»[3].

ولعل السرعة التي حُسم فيها الأمر في السقيفة، لم تترك فرصة للتحرك لدى الجميع، بمن فيهم أصحاب المبادرة الذين دفعهم الانقسام إلى التراجع والتسليم أخيراً بمنطق قرشية الخلافة الذي أكّده أبو بكر قبيل بيعته (قريش ولاة هذا الأمر)[4]. فلم يكن متسع في الوقت لأية مداولات أخرى، باستثناء الموقف الحيي الذي تردّد في جلبة البيعة لأبي بكر: «قالت الأنصار أو بعض الأنصار لا نُبايع إلاّ عليًّا»[5]. فما حدث قد حدث، وربما كان أفضل تقويم له، من أبرز

(1) الزهري، المغازي النبوية ص 143.
(2) شرح النهج ج2 ص 48.
(3) المصدر نفسه ج1 ص 161.
(4) الطبري ج2 ص 203.
(5) المصدر نفسه ج2 ص 202.

صانعيه وهو عمر بن الخطاب، حين وصفها (البيعة) بأنها «كانت فلتة كفلتات الجاهلية قام أبو بكر دونها»[1].

كيف تلقّى عليّ نبأ البيعة وما كان موقفه منها؟

كان عليّ والآخرون من الصحابة المهاجرين، يجهلون تماماً التطورات التي شهدتها سقيفة بني ساعدة وانتهت إلى بيعة أبي بكر أول خليفة للمسلمين. ولكن سرعان ما جاء أحد الأنصار، وهو البراء بن عازب (فضرب الباب على بني هاشم ـ فيما يرويه اليعقوبي ـ وقال: «يا معشر بني هاشم: بويع أبو بكر. فقال بعضهم: ما كان المسلمون يحدثون حدثاً نغيب عنه ونحن أولى بمحمد، فقال العباس: فعلوها ورب الكعبة»[2]. لقد وقع خبر البيعة وقوع الصاعقة على بني هاشم، فاستنكروا الأمر واتجهوا إلى تصعيد الموقف مع الخليفة الجديد، لا سيما ابن عمّ لعلي (عتبة بن أبي لهب) الذي نسبت إليه أبيات تشدّد على حق عشيرته وتؤكد على أفضلية «قريبه» للخلافة. ولكن علياً يرفض الانسياق في هذا الجو، بل إنه ـ وفقاً لرواية اليعقوبي أيضاً ـ «بعث إليه (عتبة) فنهاه»[3]، مما يبدو بوضوح أنه كان حريصاً على عدم السماح لأحد باستغلال ما جرى في السقيفة، بما ينعكس سلبياً على وحدة المسلمين. ومن هذا المنطلق ذاته واجه أبا سفيان الذي أخذ في تحريضه ويدعوه إلى البيعة لنفسه، فزجره علي ـ كما يروي الطبري ـ قائلاً: «إنك والله ما أردت لهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت للإسلام شراً. لا حاجة لنا في نصيحتك»[4].

وهكذا وجد فريق السقيفة في موقف علي، فرصة لتوسيع دائرة التحرك على جبهة المهاجرين الرافضين، والتسريع في فرض واقع البيعة لجعلها بيعة

(1) الطبري ج3 ص 223.
(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 124.
(3) المكان نفسه.
(4) الطبري ج3 ص 209.

عامة يعترف بها الجميع. فسارت الأمور تلقائياً لمصلحة أبي بكر الذي أسهمت شخصيته المعتدلة، بمثل ما أسهم رصيده في الإسلام، بتبريد الأجواء والوصول إلى احتواء الأزمة. والواقع أن علياً لم يعترض على شخصية الخليفة، إذ كان اختياره ذكياً من جانب الذين أمسكوا بزمام الأمور في السقيفة، ولكن العملية فاجأته لاعتقاده بداهةً أنه الخليفة «الشرعي» بعد الرسول. ولم يكن ذلك الاعتقاد متكئاً على القرابة فقط، ولكنه رأى نفسه الأكثر جدارة، من منطلق ارتباطه العضوي بالإسلام، وما تمتّع به من صفات قيادية، علماً وشجاعة وحكمة، لتولي السلطة في تلك المرحلة الانتقالية الدقيقة. غير أن المفاجأة لم تحدْ به عن المنطق، أو تجعله يغادر الموقع المسؤول، بل إنه سارع إلى تبديد الشكوك حول موقفه، منعاً لأي استغلال من جانب المتربّصين بالإسلام والمتطلعين إلى عودة عجلة الزمن إلى الوراء.

وفي المقابل، فإن أبا بكر الذي رفض طريقة المتشددين مع «المعارضة»، كان مراعياً للدوافع التي أملت على علي وعشيرته وأصحابه الموقف من بيعته. فالخليفة الأول لم يكن من طبعه العنف أو أخذ الناس بالقهر، وبالتالي حمْلهم بالقوة على الرضوخ لواقع الأمر. من هنا نفهم موقفه أيضاً من سعد بن عبادة الذي حرّض عمر على قتله في السقيفة[1]، إذ تركه الخليفة وشأنه، منزوياً عن الأحداث خارج الحجاز. أما علي، فحين أدرك أنه لا مفرّ من البيعة، ربما بعد وفاة زوجه فاطمة المعترضة بشدة عليها، لم يتردّد في الاجتماع إلى أبي بكر الذي قدم إليه منفرداً، مبدداً اللبس في العلاقة بين قطبي الإسلام. ويروي الطبري عن الزهري، أن علياً بادر الخليفة بقوله: «لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، لكننا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتم به علينا»[2]. وبعد صمت، قطعه الخليفة وهو بالغ

(1) المصدر نفسه ج3 ص 223.

(2) الطبراني ج3 ص 208.

التأثر قال: «سمعت رسول الله يقول: «لا نورّث»[1]. وهو تصريح، وإن كان في سياقه الظاهر لا يشير إلى الخلافة، ولكن المعترضين على علي اعتبروه مدخلاً إلى إبعاد بني هاشم عن السلطة والحؤول دون جعلها «وراثية» في هذه الأسرة. وقد أصبحت هذه نقطة ضعف في موقع علي الذي كانت تُخاض معركته بداهةً على أساس القرابة من الرسول، خصوصاً من منظور العشيرة التي صعب عليها التسليم بأن يؤول إلى غيرها هذا الأمر. ولم يكن أمام علي في النهاية سوى التسليم مع الأكثرية بخلافة أبي بكر، فبايعه في اليوم نفسه[2] الذي اجتمعا فيه، حاسماً بذلك قراراً، كان سيؤدي لو لم يحسم، إلى شرخ كبير في الإسلام.

لقد أثبت علي حرصه على الوحدة، بإعطائها الأولوية في نهجه السياسي، فلم يغامر بها على الرغم من الغطاء الواسع الذي توفّر له، ولم يفسح مجالاً لإثارة الجدل حولها، متجاوزاً «النص» الذي تمسك به أصحابه والمقربون منه. وكل ما أفضى به حينذاك، لم يتعد الشعور بالمرارة إزاء ما حدث في السقيفة التي غاب عنها فريق أساسي من المسلمين، مثل قوله: «فصبرت وفي العين قذى، وفي الحلق شجى أرى تراثي نهباً»... أو قوله: «فوالله ما زلتُ مدفوعاً عن حقي، مستأثراً عليّ، منذ قبض نبيه حتى يومنا هذا»[3]. ولا نسقط من الحساب هنا، الظروف التي رافقت البيعة الأولى، في وقت لم تكن هذه وحدها ما يهدّد وحدة المسلمين في الداخل، بل إن أحداثاً تزامنت معها وهدّدت الإسلام نفسه، عندما انفجرت بواكير حركة الردّة خارج المدينة، ولم يكن من سبيل إلى مواجهتها سوى بالوحدة الصلبة المتماسكة. كان ذلك في وعي علي، وهو يسلّم بالأمر، مغلّباً وحدة الجماعة، ومتنبّهاً للخطر الذي يتهدّدها، ومدفوعاً عن «حقه» إلى المصلحة العامة.

---

(1) المكان نفسه.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 208 ـ 209.
(3) نهج البلاغة ج1 ص 26.

وتبقى كلمة أخيرة بشأن الطريقة التي تمّت بها البيعة الأولى في السقيفة، وإذا ما كانت الشورى بصيغتها التي طُرحت حينذاك، تشكل حلاً مناسباً للمسألة السياسية في الإسلام. فعدا تقويم عمر بن الخطاب لتلك الطريقة «الجاهلية»، فإنها اصطدمت، كممارسة، بمأزقها في أول الطريق، من دون أن يكون التطابق قائماً بالفعل، على مستوى النظرية بين مصطلح الشورى ـ إذا كان قد تمّ التداول بها فعلاً في ذلك الحين ـ وبين سياقها القرآني، فضلاً عن التناقض بين هذا المصطلح وفكرة الإجماع المتوازية أساساً مع البيعة. وإذا كانت صيغة الشورى قد بهرت الكثير من المؤرخين، ممن وجدوا فيها أنموذجاً متطوراً عن النص[1] ومبدأ «الوراثة»، فإن هذه الصيغة لم تكن البديل المناسب ـ خصوصاً على المدى البعيد ـ في ذلك الوقت. نقول هذا، ولسنا معنيين بالانحياز لأيٍّ من الاتجاهين، على أن ثمة ما يفترض التنبّه له، وهو أن البيعة سرعان ما خرجت من إطار الشورى، إلى إطار النصّ أو ما هو شبيه به (بيعة أبي بكر لعمر)، النصّ الذي عملت «السقيفة» على إسقاطه.

ـ 5 ـ

علي مع أبي بكر وعمر

طويت صفحة البيعة واندرج الجميع تحت لواء السلطة الجديدة، بمن في ذلك اتجاه الأنصار الذي قطف ـ وإن ليس على المدى القريب جداً ـ ثمار تحرّك، فُسّر وكأنه «انقلاب» ضد المهاجرين، وتحديداً ضد قريش، على نحو ما كانت عليه النظرة الأموية إلى هذا الاتجاه فيما بعد. فقد تنحّى زعيمه (سعد بن عبادة) عن الواجهة، واعتزل السياسة مؤثراً الانزواء في قرية صغيرة من أعمال

(1) انظر نص البيعة في «غدير خم» حيث كان الرسول عائداً من حجة الوداع في مكة إلى المدينة، وفيها قال وهو آخذ بيد عليّ: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه» اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 112.

حوران بالشام، كما افتقد الأنصار دورهم الذي كان في عهد الرسول، فلم يكن أحد منهم بين قادة الحملات على أهل الردّة، أو حملات الفتوح، كذلك لم يكن بينهم أحد من الولاة على الأمصار والذين اختيروا عموماً من المهاجرين. وباستثناء عهد علي، فإن الأنصار افتقدوا تماماً أي دور في الحقبة الراشدية، حتى إذا كان العصر الأموي، عانوا الحرمان، وأحياناً الاضطهاد الذي تجلى خصوصاً في معركة الحرّة وفي أعقابها. هذا إذا تجاوزنا الدور الثانوي لنفرٍ قليل منهم وقف إلى جانب عثمان في محنته، واحتضنته بناء على ذلك، خلافة بني أمية، من أمثال النعمان بن بشير ومسلمة بن مخلد وحسان بن ثابت.

أما علي فقد انخرط بملء إرادته في خلافة أبي بكر، ومنحها كل تأييده لتتمكن من التغلّب على تحديات المرحلة الصعبة. وبدورها لم تدّخر فرصة للتعاون معه، خصوصاً وأنها عملت على تصليب جبهة المهاجرين، كسبيل إلى تحصين الجبهة الداخلية في المدينة. ولعل الجميع بدوا مقتنعين بإعطاء الأولوية لهذه المسألة في تلك المرحلة الدقيقة، مشمولة ربما بعصبية قبلية، وجدت تحدّياً لها في تكتّل الأنصار السابق، مما تجسّد في التماسك الذي أظهره المهاجرون حول «حقهم» في الخلافة، و«الإجماع» على رفض مطالبة الأنصار بها[1]، وبعضهم لم يستسغ حتى دور الشراكة معهم في السلطة. وبناء على هذه العصبية، سيمهد معاوية في أواخر عهد عثمان، الطريق لانتقال الخلافة إليه، موسِّعاً إطارها، من دائرة المهاجرين إلى دائرة قريش كاملةً، لتصبح العصبية أكثر بروزاً في سياسة الخلافة الأموية وأحد عوامل إسقاطها فيما بعد.

وما يعنينا هنا، تتبع دور علي في خلافة أبي بكر، بعد أن قطع الطريق على المتربّصين بالإسلام، وسارع إلى البيعة للخليفة كما سبقت الإشارة. ففي ذلك الوقت، «ارتدّت العرب وتضرّمت الأرض ناراً»[2]، كما يقول ابن الأثير،

---

(1) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 128.

(2) الكامل في التاريخ ج2 ص 342.

وباتت هذه الحركة على مقربة من المدينة، حيث تمرّد طليحة بن خويلد الأسدي في عين بزاخة وكثر أتباعه من غطفان وطي وفزارة وعبس وذبيان، وبعضهم تقدّم إلى ذي القصّة بغية شنّ هجوم على المدينة[1]. تحرك أبو بكر سريعاً، فجعل على «أنقاب المدينة»، أي طريقها الجبلي أربعة من كبار الصحابة وهم: عليّ وطلحة والزبير وابن مسعود[2]، فيما انطلقت القوات الأساسية لصدّ هجوم المرتدين وإحباطه. ذلك أن علياً، بتولّيه الدفاع عن المدينة، كان منسجماً مع طبيعة دوره، بإعطاء الأولوية للإسلام. وهو عندما بايع أبا بكر، اعتبر نفسه جندياً في إدارته، ولم يتردّد في القيام بأية مهمة يعهدها إليه، مسقطاً ذلك على العلاقة مع الخليفة نفسه، إذا توقفنا عند إنموذج منها حين اعترض على قراره بالخروج لحرب المرتدين، فتوجه إليه مخلصاً بمثل هذا الكلام: «أقول لك ما قال لك رسول الله يوم أحد: شمْ سيفك لا تفجعنا بنفسك، فوالله لئن أُصبنا بك لا يكون للإسلام نظام»[3].

ولم تشر الروايات التاريخية في الواقع إلى ما يتعدى هذه المهمة لعلي بن أبي طالب خلال عهد أبي بكر، باستثناء ما رواه ابن الأثير من أن عليًّا كان يكتب للخليفة إلى جانب زيد بن ثابت وعثمان بن عفان[4]. ففي هذا العهد القصير الذي طغت عليه الأعمال العسكرية، ظلَّ كبار الصحابة بوجه عام خارج تشكيلاتها ولم يبارحوا المدينة، هذا إذا تجاوزنا أبا عبيدة بن الجراح، أحد الثلاثة الذين خاضوا معركة البيعة في السقيفة، والذي كافأه الخليفة بإعطائه دوراً بارزاً في حركة الفتوح الشامية، بمثل ما كافأ القطب الآخر، عمر بن الخطاب، الذي كان ـ وفقاً لرواية اليعقوبي ـ «الغالب على أبي بكر»[5]، وتولى شؤون

(1) المصدر نفسه ج2 ص 244.

(2) المكان نفسه.

(3) المصدر نفسه ج2 ص 422.

(4) ابن الأثير ج2 ص 420.

(5) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 138.

القضاء في عهده[1]، وبات ما يشبه «ولي عهده» إذا جاز التعبير.

ولكن علياً، برغم ذلك، لم يكن معزولاً عن الأحداث التي فرضت استنهاض الطاقات وتوظيفها في مواجهة التحديات الخطيرة، فقد كان في طليعة الذين شكّلوا المرجعية للعهد، ممن لجأ إليهم الخليفة في المواقف الصعبة. وفي هذا السياق يعمد أبو بكر قبل توجيه الجيوش نحو الشام، إلى جمع أصحاب الرسول لأخذ مشورتهم، فتردّدوا ـ حسب الرواية التاريخية ـ بين موافق ومعارض، إلا أن علياً كان واضحاً في موقفه حين أشار على الخليفة بالإقدام وقال له ـ حسب اليعقوبي ـ: «إن فعلت ظفرت»[2]. واستناداً إلى مروية هذا المؤرخ أيضاً، فإن علياً كان بين نخب من الصحابة يحيطون بالخليفة الأول، إذ يقول: «وكان من يؤخذ عنه الفقه أيام أبي بكر، علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد اللّه بن مسعود»[3].

وما لبث أن توفي أبو بكر، مختصراً في عهده القصير إنجازات كبيرة، حين قضى على ردّة القبائل وأطلق الفتوح في الشام والعراق، فضلاً عن اجتهاده في إرساء قواعد الحكم في الإسلام على نهج الرسول وخطاه. غير أنه في صدد خلافته، كانت له وجهة أخرى، أدت به إلى مشروع حل خاص لهذه المسألة، ربّما لأنه تخوف من الفراغ وما قد يجرّ إليه من خلاف بعده، أو لأنه وثق بعمر بن الخطاب الذي مهد له الظروف في بيعة السقيفة واتخذ دوراً بارزاً في عهده. ومهما كانت الدوافع إلى ذلك، فإن أبا بكر أقدم على بتّ مسألة الخلافة بالوصية، متجاوزاً «الشورى» التي حاول أركانه إسقاطها على خلافته. وإذا قيل إن الخليفة الأول تشاور مع بعض الصحابة قبل اتخاذ قراره، فإن ذلك كان مجتزءاً واقتصر

---

(1) الطبري ج3 ص 426.

(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 133. انظر أيضاً ابن الأعثم الكوفي، الفتوح ج1 ص 82.

(3) لليعقوبي، تاريخ ج2 ص 138.

على اثنين منهم وهما: عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، ولم يكن رأي أحدهما (ابن عوف)، على ما فيه من تحفّظ[1]، ليحول دون ما عزم عليه الخليفة.

وعلى الرغم من المرارة التي شعر بها علي، بإبعاده ـ للمرة الثانية ـ عمداً عن الخلافة، بل عن التشاور بأمرها، فإنه لا يتردد في التعامل مع عهد عمر، بالانفتاح ذاته الذي ساد علاقته مع العهد السابق. يقرّر ذلك متجاوزاً ما في نفسه من اعتراض على الخليفة الجديد. فعمر غير أبي بكر الذي كانت له حظوة في الإسلام الأول لا يقاربها على المستوى نفسه خليفته. بالإضافة إلى ذلك فإن ذكريات «الهجوم» الذي قاده عمر ـ إذا صحت رواية اليعقوبي ـ إلى دار علي لإرغام المعتكفين فيه من مهاجرين وأنصار على البيعة[2]، كافية لحمل علي على رفض الاعتراف بخلافة عمر.

على أن علياً لم يشأ إثارة الماضي أو جرّ المسلمين إلى الانقسام، بل على العكس من ذلك، فإن الاختلاف على قاعدة الوحدة، هو ما ساد علاقة علي مع أبي بكر، ولم يكن أمامه سوى الالتزام بهذه المعادلة مع عمر. ولعل أي موقف آخر كان محكوماً عليه بالإخفاق، إذ إن أبا بكر قبل وفاته جمع الصحابة ـ كما يروي ابن الأثير ـ وقال لهم: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني ما استخلفت عليكم ذا قرابة، وإني قد استخلفت عليكم عمر، فاسمعوا له وأطيعوا... فقالوا سمعنا وأطعنا»[3]. ولذلك، والسلطة باتت مكرّسة، تحظى بإجماع الصحابة ـ كما في الرواية السابقة ـ لم يكن بوسع علي سوى التعامل معها بالطريقة الموضوعية التي دفعته إلى التعامل مع خلافة أبي بكر، وهو ما عبّر عنه بقوله: «لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين»[4].

---

(1) «هو ـ أي عمر ـ والله أفضل من رأيك فيه من رجل ولكن فيه غلظة» الطبري ج3 ص 428.

(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 126.

(3) الكامل في التاريخ ج2 ص 426.

(4) نهج البلاغة ج1 ص 124.

وبناء على هذه القاعدة، يمضي علي منخرطاً في الدور الذي أخذ يتقاطع تدريجياً مع سياسة الخليفة الجديد وتطلّعاته إلى تأسيس الدولة العادلة. وقد وصل التقارب بين الاثنين، وربما الالتقاء على النهج، حداً جعل أحدهما مكمّلاً للآخر في توجيه السياسة العليا للدولة[1]. وكان من مظاهر ذلك، إيلاء علي المنصب الأكثر أهمية وهو القضاء، والذي كان قد تولاه عمر في عهد الخليفة السابق. وثمة الكثير من الأقوال المنسوبة لعمر، تؤكد على المرجعية التي مثّلها علي في ذلك الوقت، وما أضفته من هالة على خلافة عمر في تاريخ الإسلام، ومنها: «لا بقيت في قوم لست فيهم أبا حسن»[2] و«عليّ أقضانا للقضاء»[3]، و«لا يفتين أحد في المسجد وعليّ حاضر»[4]، إلى آخر ما نُسب من أقوال للخليفة الذي كان «يتعوذ ـ حسب ابن الجوزي ـ من معضلة ليس لها أبو حسن»[5]، مما عزّز هذه العلاقة الموضوعية بين الاثنين.

تبدّد الشك إذاً، وتقاربت المسافات إلى حدّ الالتقاء، وباتت الثقة عنوان مرحلة جديدة، وحّدت بين أفق واسع لخليفة طموح يوقف جهوده لترسيخ بنيان السلطة العادلة، وبين فكر مضيء لمستشار أكثر طموحاً لمثل هذه السلطة[6]. وفي ضوء هذا المدى للعلاقة بينهما، يتخذ عليّ حضوره الكبير في عهد عمر، ويستأثر من بين الصحابة بالصدارة فيه. وقد أورد الطبري في روايتين، أن عمر استخلفه ـ أي علي ـ على المدينة حين أراد التوجه إلى العراق[7]، بعدما بلغه من سوء أحوال المسلمين فيه، ولكنه عاد فانتدب سعد بن أبي وقّاص لهذه

(1) الطبري ج3 ص 479.
(2) ابن عساكر ج3 ص 53.
(3) المصدر نفسه ج3 ص 43.
(4) ابن أبي الحديد ج1 ص 6.
(5) ابن الجوزي، المصباح المضيء ص 359.
(6) أنظر قول عمر واصفاً نهج علي: «يحملكم على طريقة هي الحق». الماوردي، الأحكام السلطانية ص 13.
(7) الطبري ج3 ص 480 ـ 481.

المهمة استجابة لرأي الصحابة بذلك[1]. وقد حدث ذلك فعلاً حين كتب أبو عبيدة إلى الخليفة، بأن أهل بيت المقدس يأبون تسليم المدينة لغيره، فغادر «العاصمة» بعدما اختار علياً ليقوم بأعمال الخلافة إبّان غيابه[2]. وفي أعقاب معركة القادسية، تردّد عمر في تعيين خليفة لسعد بن أبي وقّاص الذي كان قد عُزل، ثم قرّر الذهاب بنفسه إلى العراق. وبعد تشاوره مع الصحابة، ترك طلحة الأمر للخليفة، ولم يعترض عثمان على القرار، فيما كان لعلي رأي آخر، إذ قال مخاطباً عمر، استناداً إلى مروية ابن الأثير: «إنك إن شخصت من هذه الأرض، انتفضت عليك العرب من أطراقها وأقطارها»[3]، فردّ عليه عمر بقوله: «هذا هو الرأي، كنت أحب أن أتابع عليه، فأشيروا عليّ برجل أوليه»[4].

بعد نجاح الحملات التي وجّهها عمر إلى الشام والعراق ومصر وانتشار المسلمين في هذه البلاد الواسعة، بات من الضروري أن تواجه الخلافة الواقع الجديد بتطوير آلتها الإدارية للإمساك بزمام الأمور في مركز الخلافة وأطرافها. فكان الديوان الذي أشار به على عمر، «مرازبة» من الفرس كانوا في المدينة[5]. ولما أراد تنظيم مسألة العطاء تصدى علي لها ومعه عبد الرحمن بن عوف، إذ قالا للخليفة: «إبدأ بنفسك»[6]، إلا أنه شاء أن تكون البداية من بني هاشم، تقديراً لموقعهم في الإسلام، وحرصاً على التوازن في سياسته الداخلية، من دون أن يهمل «السابقة» في الدين و«البلاء» في الغزوات الرائدة والمعارك الكبرى في الفتوح[7].

---

(1) المصدر نفسه ج3 ص 482.

(2) ابن الأثير ج2 ص 500.

(3) المصدر نفسه ج3 ص 8.

(4) المكان نفسه.

(5) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية ص 83.

(6) ابن الأثير ج2 ص 502.

(7) المصدر نفسه ج2 ص 502 ـ 503.

ولم يزل علي يمارس حضوره البارز في إدارة عمر، ولا يتردد الخليفة من جانبه في الأخذ بنصحيته وبما يشيره عليه، فالتزم رأيه حين طلب من الصحابة تقدير ما يحلّ له من المال[1]، كما التزمه في توزيع خمس غنائم المدائن[2]، فضلاً عن أخذه بمشورته عندما استحدث تقويماً خاصاً بالمسلمين (16هـ)[3]، يبدأ مع هجرة الرسول إلى المدينة.

هكذا علي بصورة دائمة إلى جانب عمر، لا سيما وأنه رأى في الخليفة شخصية لا تهادن أو تساوم على المصلحة العامة، كما رأى في طريقته الكثير مما يتطابق مع نهجه في هذا السبيل. ومن ذلك، فإن عمر لم يتردد في عزل قيادات كبيرة، لارتياب في سلوكها، أو لأن بعضها عمد إلى استغلال موقعه لتحقيق مآرب خاصة. كذلك التقى الاثنان عمر وعلي، على مبدأ أن الخلافة هي خلافة المسلمين، وأن المال مال المسلمين، وبالتالي، أن الحق هو الحق والباطل هو الباطل، ولا مجال لتعديل القاعدة أو اختراقها لمصلحة أحد مهما علا شأنه في الإسلام. ومن هذا المنظور نفسّر موقف عمر من الصحابة، والذي حظي بتأييد علي، عندما حال بينهم وبين الانتقال إلى الأمصار. فلم يشأ الخليفة ترك الحرية لهم، وبعضهم تنازعه النفس إلى الإثراء والتملك، للتصرف بما يسيء ـ وهم الانموذج ـ إلى صورة الإسلام، فكان ذلك الموقف الذي أثار عليه ضمناً عدداً من الصحابة الكبار، وربما استُدرج بعضهم إلى أن يكون غطاء لذوي المطامح البعيدة، والمتضاربة مصالحهم في العمق مع سياسة الخليفة القوي.

لا شك أن علياً حفظ لعمر مثل هذه المواقف التي جعلته يزداد اقتراباً منه، في الوقت الذي آنس الخليفة في مستشاره الإخلاص والشدة معاً، فلم يدّخر فرصة في العودة إليه والتصوّب برأيه كلما دعت الحاجة إلى ذلك. وعندما اغتيل

---

(1) المصدر نفسه ج2 ص 504.
(2) المصدر نفسه ج2 ص 518.
(3) ابن الأثير جف ص 526.

عمر، كان علي أكثر من افتقده ومن قدّر خطورة الفراغ الذي خلّفه في مرحلة لم تكن خالية من الغموض. وكان أبلغ ما قيل في رثائه هو قول علي، واصفاً إياه بأنه «قوّمَ الأوَدَ وداوى العَمَدَ وخَلَّفَ الفِتْنَةَ وأقام السُّنّة»[1]، وفي رؤية أخرى في السياق ذاته، توقف عليّ عند زهد الخليفة ونكرانه ذاته فقال عنه: «رأيتُ عمر يطوف بالكعبة وعليه إزار فيه إحدى وعشرون رقعة فيها من أدم»[2].

ولم ير علي في اغتيال عمر ـ وهو الأول من نوعه في الإسلام ـ مجرد حدث عادي، ولم تراوده مطلقاً أية مشاعر خاصة إزاء غياب الرجل الذي قام بدور رئيس في تعطيل عملية البيعة له. فقد أيقن، وهو المطلّ عن كثب على الأحداث، أن الاغتيال كان أكثر بعداً مما قيل في أسبابه، وأن المستهدف الأساسي به، هو نهج الخليفة الذي تعارض ومصالح فئة لم يحقق لها ما تصبو إليه من آمال وتطلعات. ولعل رواية الشعبي تلقي بعض الضوء على هذه الحادثة الغامضة، إذ جاء فيها: «كان عمر يطوف في الأسواق ويقرأ القرآن ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم»[3]. وبناء عليها تتراءى لنا أبعاد «المؤامرة» التي حيكت ببراعة، للتخلص من شخصية أقامت «العيون» على الولاة، وحكمت بمنطق العدل، وارتقت فوق العصبيات. ومن هنا كان خوف عليّ مما يحمله الغد من مفاجآت ليست خارج نطاق المؤامرة، وتجعل دولة الإسلام في مهب الرياح.

كانت تلك هواجسه وهو يدخل في الشورى التي قيل إن عمر قبل وفاته أوصى بها، ليكون على عاتق هيئتها اختيار خليفة من بعده. وإذا كان الشك يحيط بهذه الهيئة وظروف تعيينها، ومن ثمّ باتخاذ أحد أعضائها (عبد الرحمن بن عوف) دوراً غير عادي فيها، فإن المؤرخ في النتيجة لا سبيل

---

(1) نهج البلاغة ج2 ص 249.
(2) ابن الأثير ج3 ص 60.
(3) المكان نفسه.

أمامه سوى النصّ والتوغّل في آفاقه، وصولاً إلى مقاربة للحقيقة، على ما يحمله من ثغرات أو انحراف عن طبيعة المسار التاريخي. وإذا سلَّمنا به، فإن عمر يكون قد خرج على طريقة تعيينه ولجأ إلى إحياء «الشورى» التي تأسست عليها بيعة السقيفة، تاركاً لنخبة المسلمين قرار اختيار الخليفة المناسب. فعلى الرغم من ظهور «الهيئة» ومن ضمّته من أعضاء لم يتمتع بعضهم بثقة عمر، مثل سعد بن أبي وقّاص الذي عزله الخليفة من منصبه لسنوات قليلة خلت، وكذلك على الرغم من إدراك علي سلفاً أن غالبية الأعضاء لن تكون إلى جانبه، فإنه آثر المشاركة في المداولات التي بدت لغير مصلحته في أول الطريق، مسوّغاً ذلك لابن عباس ـ الذي أشار عليه بعدم الدخول فيها ـ بأنه يكره «الخلاف»[1].

وسرعان ما وقع الاختيار على عثمان الذي مالت إليه الأغلبية في «هيئة الشورى»، من دون أن يكون هذا الاختيار بعيداً عن التدبير، وكأن يداً خفيةً من خارج الهيئة مهّدت له طريق الوصول. وعثمان ربما من جانبه لم يكن ضالِعاً في هذا الأمر، ولكن الذين رجّحوا كفته وجدوا فيه نمطاً يتيح لهم حرية الحركة التي افتقدوها في أيام عمر، بل إنه كان بحكم ظروفه، أكثر الأعضاء توافقاً مع التحوّلات المنشودة. فهو إلى جانب أنه واحدٌ من النخبة في الإسلام، كان ينفرد عن الآخرين بانتمائه إلى البيت الذي كانت له الزعامة الفعلية إبان ظهور الدعوة، ذلك البيت الذي بات يمثّل بعد اغتيال عمر أحد أقوى مراكز النفوذ في دولة الإسلام (معاوية بن أبي سفيان في الشام). وليست مصادفة أن يستهلّ عبد الرحمن بن عوف اجتماع الهيئة بخلع نفسه، وأن يكون عثمان أول المتحدثين فيه، في وقت كان اثنان من جماعة معاوية فيما بعد، يتابعان الموقف من وراء الباب وهما: عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة[2]. وكان ابن عوف لا ينفك ـ حسب رواية الطبري ـ يدور «لياليه يلقى أصحاب رسول الله ومن

(1) الطبري ج4 ص 228.

(2) ابن الأثير جظ ص 68.

وافى المدينة من أمراء الأجناد وأشراف الناس، يشاورهم، ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان»[1].

والواقع أن ما جرى في اجتماع هيئة شورى الستة، من مداولات مكثفة في الداخل، وما أحاط به من اتصالات وربما ضغوطات (توافد أمراء الأجناد على المدينة) في الخارج، كان بعيداً عن الشورى في الشكل والمضمون. ومن يتابع الروايات التاريخية في هذا السياق، سيرى أن عبد الرحمن بن عوف الذي حلّ مكان صهره عبد اللّه بن عمر في إدارة المشاورات، لم يدّخر وسيلة للعمل على تزكية عثمان (الأموي) وإبعاد علي (الهاشمي) عن الخلافة، على نحو بدت معه المواجهة منذ البداية وكأنها بين عشيرتين وليس بين رائدين في الإسلام. ولا يخفى هنا أن علياً الذي بقي خارج السلطة، لم يحظ بتأييد سوى النخبة الإسلامية، وهي بدورها أضحت بعيدة عن النفوذ، فيما انحازت القوى المؤثرة إلى جانب عثمان، طامعة بتحقيق أهدافها في عهده.

وكانت هذه التجربة التي دخلها علي مكرهاً، من أصعب التجارب التي خاضها، إذ أدرك سلفاً أن الهيئة بتركيبتها، ستحول دون وصوله إلى الخلافة، هذا عدا المناخ المحاط بها، والذي لم يكن بالمطلق مؤاتياً له. وبناء على هذا الواقع، سيواجه ظروفاً كانت مختلفة في الصميم عن تلك التي رافقت العهدين السابقين، خصوصاً عهد عمر بن الخطاب؛ فلا يجد حينذاك سوى الانكفاء بعيداً عن الضوء، في وقت تسلّطت عشيرة الخليفة الجديد على مقاليد الحكم وباتت الخلافة منصاعة لاثنين هما الأقوى في مراكز النفوذ، أحدهما في المدينة وهو مروان بن الحكم، والثاني في الشام وهو معاوية بن أبي سفيان.

وهكذا فإن «هاشمية» علي التي حالت في الظاهر بينه وبين الخلافة، حلّت مكانها عملياً «أموية» عثمان، بعدما صار الأمر وكأنه «ملك» للعشيرة المهزومة في الإسلام، أو إعادة اعتبار لها. ولم تقتصر العزلة على علي، وإنما أخذت

---

(1) الطبري ج4 ص 231.

معها آخرين ممن أسهموا في خلافة عثمان أو تغاضوا عنها، فوجدوا أنفسهم خارج القرار. ولم يطل الوقت بهم حتى أصبحوا من المحرّضين على الخليفة، والعاملين على إسقاطه، ومعه حكم الأسرة التي استأثرت بمراكز النفوذ الأساسية. وإذ باتت الخلافة حينذاك أموية بالفعل[1]، كان لا بدّ من العمل على «استعادتها»، تصويباً للمسيرة قبل أن تأخذ وجهتها نحو الانحراف. هذا ما حذّر منه علي عندما رأى انحياز الأكثرية في هيئة الشورى إلى عثمان، مخاطباً إياهم بأسى شديد: «اسمعوا كلامي وعوا منطقي، عسى أن تروا هذا الأمر بعد هذا المجمع تنتضى فيه السيوف، وتُخان فيه العهود، حتى تكونوا جماعة، ويكون بعضكم أئمة لأهل الضلال وشيعة لأهل الجهالة»[2].

ـ 6 ـ

علي وعثمان

خلافاً للدور الذي اتخذه علي في عهد عمر، فإن الروايات التاريخية تغفل تماماً أي تأثير له في خلافة عثمان الذي جعل أركانه من البيت الأموي، وعمّاله عموماً من خارج ما يُسمى بذوي السابقة أو البلاء في الإسلام. ولم تنعكس سلبيات هذه السياسة فقط على عاصمة الخلافة التي كان التذمر فيها آخذاً بالصحابة الكبار، بل إنها كانت أكثر انتشاراً في الأمصار، لا سيما بعد ركود الفتوحات، حيث القادة العسكريون، نالهم التهميش وعانوا تسلّط الإدارة التي صادرت منجزاتهم ودفعت بهم إلى الانزواء. فكانت حركة الأشتر النخعي في الكوفة ضد الوالي «الأموي» سعيد بن العاص، الأكثر تمثيلاً لذهنية الاستئثار لدى طبقة السلطة[3]، تعبيراً عن هذا الواقع الجديد الذي تجرأ العسكريون من

(1) فلهوزن، تاريخ الدولة العربية ص 35.
(2) ابن الأثير ج3 ص 74.
(3) الطبري ج5 ص 93، مروج الذهب ج2 ص 337.

خلاله على التدخل في السياسة، من دون أن تكون مجدية حينذاك عمليات القمع[1] التي تولاّها «شرطي» الخلافة في الشام (معاوية)، لضرب المعارضة التي أخذت تعمّ الأمصار، خصوصاً في العراق.

ولعل ما هو جدير بالانتباه في تلك الحقبة، تحوّل الأمصار إلى مراكز نفوذ على حساب الخلافة التي اختَلَّت سلطتها المركزية، ولم يعد لها سوى حضور معنوي خارج المدينة. فلم تكن قراراتها التي تسري على الأمصار، وإنما قرارات ولاتها التي تسود، بما فيها عمليات الفتوح المحدودة، والتي كانت تتمّ غالباً في ضوء مصلحة الولاية وتثبيت سلطة صاحبها، على نحو ما شهدته ولاية الشام من عمليات (غزوة ذات السواري - فتح قبرص على سبيل المثال)، من دون أن يكون الهدف منها سوى التسويغ لمعاوية بإنشاء قوة عسكرية تساعده على تحقيق أهدافه البعيدة.

ولعل الذين وقفوا إلى جانب عثمان من كبار الصحابة ومهّدوا له الطريق إلى الخلافة، لم يلبثوا، برغم المكاسب التي حققها لهم، أن صُدِموا بأدائه في الحكم، فأخذوا ينصرفون عنه ليجدوا أنفسهم في جبهة المعارضة المتنامية. على أن هذه الأخيرة، وإن اتفقت عناصرها على مناوأة التسلط «الأموي»، إلا أنها كانت متباينة الدوافع والأهداف. فثمة فئة كان همّها تصعيد الأزمة من خلال التركيز على أخطاء الخليفة، وصولاً به إلى الاعتزال وما يمكن أن يتيحه ذلك من فرص تترصدها عن كثب للوثوب إلى السلطة. وكان أكثر من يمثّل هذه الفئة طلحة بن عبيد اللّه، مدعوماً بتأييد عائشة التي اتهمت عثمان بالخروج على سنّة الرسول[2].

وخلافاً لذلك، فإن الفئة التي فُرضت عليها البيعة لعثمان، أخذت منحى موضوعياً في معارضتها، حين دأبت على محاولة تصويب المسيرة، برفع وصاية

---

(1) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص 37.

(2) الإمامة والسياسة ج1 ص 35. اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 175.

الأسرة الأموية عن الخلافة والعودة إلى نهج السلف. وكان علي بن أبي طالب على رأس هذا الاتجاه، متصدياً بكل قواه للفتنة التي أخذت تذرّ قرنها وتهدّد دولة الإسلام بالانقسام. كان هذا الموقف إذاً يرمي إلى دعم الخليفة ودعوته إلى الأخذ بنهج الإصلاح، وليس إلى التحريض عليه تمهيداً لإسقاطه. هذا ما تصدى له أيضاً أبو ذر الغفاري، من نخب الأوائل في الإسلام، والذي كان في صميم هذا الاتجاه، عندما ارتفع صوته مندّداً بسياسة عثمان ونهجه، ومنتقداً بشدّة فساد إدارته[1].

وكان مسجد الرسول في المدينة، المكان الذي اتخذه أبو ذر لبثّ أفكاره الإصلاحية[2]، مما جعل عثمان يضيق به وينفيه إلى الشام، حيث أخفق معاوية في احتواء حركته، فردّه إلى المدينة خوفاً من «إفساد» الولاية الهادئة[3]. وفي المدينة تابع أبو ذرّ حملته ضد الاستغلال والانحراف، والتي بلغت ذروتها في تحريضه للفقراء على رفض الانصياع للأمر الواقع: «لا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ويحسنوا إلى الجيران والإخوان ويصلوا القرابات»[4]. فكان ردّ الخليفة وأركانه النفي مجدداً لأبي ذرّ، وإخراجه إلى قرية الربذة، كأي متهم خارج على القانون، محذِّرين من تشييع أحدٍ له في رحلته الأخيرة[5]. ولكن علياً لم يحفل بقرار السلطة، فرافق الصحابي الكبير ومعه ابناه الحسن والحسين، إضافةً إلى ابن أخيه (عبد اللّه بن جعفر)، على الرغم من تصدي مروان بن الحكم له، مما أدى إلى «وحشة» بين علي والخليفة بسبب ذلك[6].

---

(1) المسعودي، مروج 2 ص 339 وما بعدها.

(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 171. تزجّ إحدى الروايات التاريخية بعبد اللّه بن سبأ في هذه الحركة التي قادها أبو ذرّ الغفاري. وقد ارتأينا مناقشة هذه المسألة في بحث خاص من هذا الكتاب.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 172.

(4) ابن الأثير ج3 ص 115.

(5) اليعقوبي، ج2 ص 172. المسعودي، مروج ج2 ص 341.

(6) المصدر نفسه ج2 ص 172 ــ 173.

ومهما كان تسويغ السلطة لهذا الموقف من أبي ذرّ الذي رأت في حركته تحريضاً للمسلمين على الثورة (الفتنة)، فإن هذا «العقاب» للصحابي لن يمرّ من دون إثارة موجة من الاستياء ضد الخليفة الذي اتخذ مثل هذا الموقف نحو صحابيين آخرين (عبد اللّه بن مسعود صاحب بيت المال في الكوفة وعبد اللّه بن الأرقم صاحب بيت المال في المدينة)، وكلاهما تعرّض للاضطهاد من جانب عثمان، بعدما تصديا لرغباته ومطالب الفئة المحيطة به[1]. فقد أصبح الجميع ـ عدا البيت الأموي الذي كانت له الامتيازات في العطاء والمناصب ـ مُصنَّفاً في موقع العداء للخليفة ومتّهماً في ولائه للحكم. وقد أحدث ذلك شرخاً كبيراً في المجتمع، معيداً إلى الأذهان صورة مكة عشية الإسلام، حيث تسلّطت الأقلية على الأكثرية في الحاضرة القرشية. ولم تعد الأزمة محصورة داخل النخب والتيّار الإصلاحي، وإنما وصلت إلى الأمصار وجمهورها الذي حمل عبء الفتوح، بمثل ما تفاعلت معها قيادات قرشية غير أموية لم تجد موقعاً لها في هذا العهد، فانزوت جانباً عنه، أو ناصبة له العداء.

وقد يصبح السؤال ممكناً في ظلّ هذا الانهيار المريع لصورة الخلافة، إذا كان ثمة من يتعمّد الوصول إلى المأزق من جماعة عثمان، تحقيقاً لمآرب خاصة، أم أن الأمر ناجم عن قصور في الرؤية وسوء تقدير لموجة المعارضة ضد الخليفة في المدينة والأمصار؟. ذلك أن هذه الأزمة ما كانت لتتعاظم بهذه السرعة، لو لم يكن هنالك من ينفخ بالنار، خصوصاً وأن في البيت الأموي قيادات لا تفتقر إلى الحنكة، وكان بإمكانها ـ لو أرادت ـ تطويقها ووضع حلول مناسبة لها. ويُثار الشك هنا حول موقف معاوية الذي ما انفك يقود حملة التصعيد ويدفع بالخليفة إلى المواجهة، ومن ثمّ يعده بالدعم العسكري من دون أن يفي بشيء مما تعهّد به[2].

(1) البلاذري، أنساب ج5 ص 36، 58.
(2) الإمامة والسياسة ج1 ص 29.

وإذا كان معاوية قد أخذت بهواجسه حينذاك مرحلة ما بعد عثمان، لإدراكه حجم الأزمة العاصفة بالخليفة، فإن القيادات الأموية الأخرى، وبينها مروان، كانت تتعامل بقصر نظر شديد مع الأزمة، متشبثة على الخصوص بشرعية الحكم ونظرتها «الملكية» إليه، مما أساء كثيراً للخليفة الذي استُدرج إلى هذه الرؤية وبات أسيراً لها (لا أخلع سربالاً سربلنيه الله)[1]. وفي هذه الأثناء شعرت المدينة بهول ما سيحدث وما يتربّص بوحدة المسلمين، فكانت الصرخة التي شقّت الصمت فيها، حين استغاث بعض الصحابة وغيرهم قائلين: «أن أقدموا فإن الجهاد عندنا»[2]، ولكن «الجهاد» الذي ركدت حوافزه، وكان الخليفة نفسه ممن صرف الناس عنه، لم يلق آذاناً صاغية، سواء في المدينة أو في الأمصار. ففي حين كانت الأخيرة تتجه إلى السلبية في موقفها من الأزمة، تجاهلت الأولى ما يتهدّد الخليفة الذي أخذت تشتد عليه العزلة واقتصر التحزّب له على أربعة من شخصيات الأنصار[3].

وكان عليّ حينئذٍ قد انكفأ عن الحوار مع عثمان، لِما وجده من وقوع الخليفة تحت تأثير الفئة المحيطة به، إلاّ أن خياره في تحييد نفسه بدا عقيماً في ذلك الوقت، خصوصاً بعد الفراغ الذي تركه غياب النخب، ممن تورطوا في الأزمة أو اعتزلوها. وإذا به مرة أخرى في الواجهة، مثبتاً أنه المرجعية الوحيدة، المتبقية للقيام بالدور الإنقاذي للخلافة. ويروي ابن الأثير أن علياً دخل على عثمان قائلاً: «الناس ورائي وقد كلموني فيك... إنك لتعلم ما أعلم، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه، ولا خلونا بشيء فَنُبَلِّغَكَهُ، وما خُصصنا بأمر دونك... إعلم يا عثمان إن أفضل عباد الله، إمام عادل هُدِيَ وهَدَى فأقام سنّة

(1) خليفة بن خياط، تاريخ ج1 ص 184.

(2) ابن الأثير ج3 ص 150.

(3) زيد بن ثابت، أبو أمية الساعدي، كعب بن مالك، حسان بن ثابت. المصدر نفسه ج3 ص 151.

معلومة وأمات بدعة متروكة. . . وإن شرّ الناس عند الله إمام جائر ضلّ وأُضِلَّ. . . وإني أحذِّرك الله وسطواته ونَقِماته فإن عذابه شديد أليم. وأحذّرك أن تكون إمام هذه الأمة الذي يُقتل فينفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة، ويلْبِس أمورها عليها ويتركها شيعاً لا يبصرون الحق لعلوّ الباطل، يموجون فيها موجاً، ويمرجون فيها مرجاً»[1].

إن علياً في تشخيصه هذه الأزمة ومفاعيلها على المجتمع، لا يكتفي فقط بدعوة عثمان إلى الإصلاح، إرضاءً للناقمين على سياسة الخليفة وأدائه في السلطة، ولكنه يرسم وظيفة الحاكم في الإسلام ويحدّد مسؤوليته في الحفاظ على وحدة الأمة وإبعاد رياح الإنقسام عنها. ولكن الخليفة في دفاعه عن نفسه، لم يرتق إلى مستوى هذه الأطروحة، عندما خاطب علياً بمنطق تسويغي لا يلامس مطلقاً جوهر الموضوع؛ إذ قال مقارناً بين عهده وعهد سلفه: «لو كنتَ مكاني ما عنفتك ولا أسلمتك ولا عبتُ عليك ولا جئت منكراً. . . فلم تلومني إن وليتُ ابن عامر (والي البصرة) في رحمه وقرابته»[2]. فلم يعدم علي جواباً سريعاً في معرض المقارنة نفسها: «إن عمر كان يطأ على صماخ من ولّى إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة، وأنت لا تفعل، ضعفت ورققت على أقربائك». وأضاف: «إن معاوية يقتطع الأمور دونك ويقول للناس هذا أمر عثمان، وأنت تعلم ذلك فلا تغيّر عليه»[3].

كان عليّ مخلصاً مع عثمان في دعوته إلى استرداد هيبة الخلافة التي هي رمز وحدة المسلمين وإلى رفع الوصاية عنها من جانب الفئة المهيمنة على قرار الخليفة، وفي طليعتهم معاوية الذي اتهمه علي بمصادرة رأي عثمان، فضلاً عن مروان، وهو خلافاً لوالي الشام الذي ابتعد مسافةً ما عن الأزمة، كان يواجه

---

(1) ابن الأثير، ج3 ص 150.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 151 ـ 152.
(3) المصدر نفسه ج3 ص 152.

أحداثها بعصبية أموية ربما لا يستسيغها الخليفة[1]. وقد حدث أن قام بإسكاته حين هدّد قوماً كان يخطب فيهم عثمان قائلاً ـ أي مروان ـ «إن شئتم حكمنا والله ما بيننا وبينكم السيف»[2]. ومن المثير أن الولاة الذين كانوا سبباً للتذمر من سياسة عثمان، تمَّ استدعاؤهم إلى المدينة للتداول في الأزمة واقتراح حلول للخروج منها، فالتأم هؤلاء في اجتماع برئاسة الخليفة (34هـ)، وكانوا: عبد اللّه بن عامر (البصرة)، عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح (مصر)، سعيد بن العاص (الكوفة)، معاوية بن أبي سفيان (الشام)، إضافةً إلى عمرو بن العاص[3] من خارج الأسرة الأموية، والذي يبدو أن الخليفة كان ما يزال يثق به، على الرغم مما كان في نفس ابن العاص من حفيظة عليه، بعد عزله من مصر وتعيين أحد أقربائه مكانه. ولعل هدف الخليفة من هذا الاجتماع كان يرمي إلى الاطلاع عن كثب على ما يجري في الأمصار، وبالتالي إلى البحث عن طريقة لمواجهة المعارضة فيها، مما يفسّر عدم دعوة مروان الذي كان من شأنه مراقبة الوضع في المدينة.

ولقد كان واضحاً أن معاوية هو الأكثر قوة واستقلالية بين هؤلاء الولاة، ومن ثم إمساكاً بزمام المداولات التي غلبت عليها لهجة التصعيد. فلما أخفقت دعوته للخليفة بالانتقال إلى الشام، حيث النظام والولاء، بما يعنيه ذلك من فرصة تمهّد لمعاوية الهيمنة المباشرة على الخلافة، فضلاً عن مصادرتها بعد ذلك، لجأ إلى التحريض على المعارضة وعدم التردّد في قمعها: «أرى لك يا أمير المؤمنين أن تردّ عمالك على الكفاية لما قِبَلهم، وأنا ضامن لك قِبَلي»[4]. فالجميع من أركان الحكم «الأموي» اتفق عى معاضدة الخليفة، لأنهم بذلك

(1) ابن الأثير ج3 ص 153.

(2) المصدر نفسه ج3 ص 153.

(3) الطبري ج4 ص 333.

(4) المصدر نفسه ج4 ص 334.

كانوا يدافعون عن مواقعهم المرتبطة باستمراره. وإذا كان لوالي مصر رأي آخر في مواجهة المعارضة، «ناصحاً» باستخدام سلاح المال لحملها على الركون: (فاعطهم من هذا المال تعطف عليك قلوبهم)[1]، فإن الذي شذّ فعلاً عن هذا الموقف هو عمرو بن العاص الذي أدرك بذكائه جوهر الأزمة، ولم تقنعه الاقتراحات الطافية على سطحها. فقد رأى أن عهد عثمان استنفد نفسه، ولم يعد بالإمكان إنقاذه من السقوط الوشيك فيه. ولذلك انفرد بمخاطبة عثمان مجرّداً من لقب «أمير المؤمنين» الذي استهل به الولاة الأمويون حديثهم مع الخليفة[2]، وانتهى إلى وضعه أمام خيارين: إما التغيير في نهجه أو التنحي عن منصبه: «يا عثمان، إنك ركبت الناس بمثل بني أمية، فقلتَ وقالوا: وزغتَ وزاغوا، فاعتدل أو اعتزل»[3]. ولكن ابن العاص لم يكن حازماً في موقفه، فلما عاتبه عثمان على ذلك بعد خروج عمّاله، بادر إلى تسويغه فيما يروي الطبري: «لأنت أكرمُ عَلَيَّ من ذلك، ولكني قد علمت أن بالباب قوماً قد علموا أنك جمعتنا لنشير عليك، فأحببت أن يبلغهم قولي، فأقود لك خيراً، أو أدفع عنك شرًّا»[4].

ولعل اتجاه عثمان إلى التشاور مع أركانه، إنما كان يعني رفضه للحوار مع الآخرين وعلى رأسهم عليّ، من دون أن يكون مقبولاً ما أشار به عمرو بن العاص، باتخاذه وجهةً تميّزه عن الموقف الأموي. وكان ذلك يعني أيضاً، دخول عثمان في المغامرة الصعبة، من غير تقدير لِنتائجها الخطيرة. فقد أصبحت الخلافة التي اعتبرها خارج النقد، مكشوفةً على المجهول، ولا يتردّد في التداول بشأنها قادة وفود الأمصار القادمين تباعاً إلى المدينة. وهؤلاء لم يأتوا لمجرد الاحتجاج والمطالبة بالإصلاح، لأن تجمّع وفودهم على ذلك النحو في

(1) المصدر نفسه ج4 ص 333 ـ 334.
(2) الطبري ج4 ص 334.
(3) المكان نفسه.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 335.

عاصمة الخلافة ما كان بعيداً عن التنسيق، ليس فيما بينهم فقط، ولكن بينهم وبين جهات في المدينة كانت تعمل على تصعيد الأزمة فيها. فلم يكن مجرّد مصادفة أن تمتلىء أحياء المدينة فجأة بهؤلاء الجنود وقادتهم، في وقت خلت من أية قوة عسكرية تتولى الدفاع عن الخليفة. ولم تكن عفوية كذلك، الاتصالات السرّية لقادة الأمصار مع صحابة كبار، بغية إقامة تكتّلات تكرّس الواقع الانقسامي في المدينة، حين لجأ أهل البصرة إلى طلحة وأهل الكوفة إلى الزبير وأهل مصر إلى عليّ[1]، لحمل هذه القيادات الصحابية إلى التورّط مباشرة في الأزمة. وثمة رواية في «الإمامة والسياسة» لا تبتعد عن هذه الحملة المدبرة، حيث بدا من خلالها المحرّضون على عثمان، يستخدمون اسم علي، بما له من حضور بارز في المدينة، في مراسلاتهم إلى الأمصار، وقد جاء فيها: «إن أهل مصر أقبلوا إلى عليّ، فقالوا: ألم تر عدو الله ماذا كتب فينا، قم معنا إليه فقد أحلّ الله دمه، فقال علي: لا والله لا أقدم معكم. قالوا: فلم كتبتَ إلينا؟ قال: ما كتبتُ إليكم كتاباً قط، فنظر بعضهم إلى بعض»[2].

على أن أحداً ليس بإمكانه تقويم صورة الوضع بدقة حينئذٍ في المدينة، فالأوراق باتت مختلطة والمواقف قليلاً ما تتراءى للباحث مضامينها التي ظلت في الغالب ملتبسة. ولعل الموقف الأموي كان أكثرها غموضاً، لا سيما الردّ الخجول من العمّال على حثّ الخليفة لهم بالتدخل[3]. ولم تستطع القوة اليسيرة التي جاءت إلى المدينة، منع الناس من التعرّض لعثمان في المسجد، حيث أُرغم على قطع خطبته والعودة إلى منزله[4]. ولكن الواضح أن علياً، على الرغم من ميل اثنين من كبار قادة الأمصار إليه، وهما مالك الأشتر (الكوفة) ومحمد بن أبي بكر (مصر)، لم يتخل عن هدوئه وموضوعيته في النظرة إلى

(1) ابن الأثير ج3 ص 159. قارن بالرواية في تاريخ الطبري ج4 ص 452.
(2) الإمامة والسياسة ج1 ص 36.
(3) الطبري ج4 ص 351 ـ 352.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 353.

الأزمة، وظل منحازاً إلى عثمان، بل إلى الخلافة تحديداً حتى لا تكون سابقة تؤسس لفتنة دائمة في المجتمع الإسلامي. ولذلك لم يكفّ عن التدخّل لإقناع عثمان بالحوار مع قادة الأمصار، والذي كان على ما يبدو بعد حادثة المسجد قد أصبح مهيَّأً له. ولكن مرواناً كان يحول بينه وبين من يتهمهم الأخير بالتآمر على «مُلك» بني أمية، فيتصدى للمتجمهرين حول بيت الخليفة قائلاً ـ حسب رواية الطبري ـ «ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جئتم لنهب. . . جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا! اخرجوا عنا»[1].

وكان علي الذي أدرك منذ البداية، أن وقوع الخليفة تحت تأثير أسرته لا سيما اثنين منها (معاوية ومروان) قد وصل به إلى تلك العزلة، لم ينفك عن مصارحته بهذه الحقيقة ودفعه إلى مواجهة المشكلة بنفسه. فلما اتصل به بعض الذين طردهم مروان من منزل الخليفة، جاء «مغضباً» ـ كما تقول الرواية التاريخية ـ وفي محاولة أخيرة إلى عثمان لحمله على تعديل موقفه باتجاه المحاورة المباشرة مع المتمردين، أسرّ إليه: «والله ما مروان بذي رأي في دينه ولا نفسه. وأيم الله إني لأراه سيوردك ثم لا يصدرك؛ وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعاتبتك أذهبت شرفك وغلبت على أمرك»[2]. وهذا الكلام الذي تناهى إلى مسامع نائلة، زوج الخليفة، لم تتردد هذه تحت تأثيره في اتهام عثمان بما نسب لها: «قد سمعت قول علي لك، وأنه ليس يعاودك قد أطعت مروان يقودك حيث شاء»[3].

على أن عثماناً، وإن كان في وعيه أكثر ميلاً إلى موقف علي، فإنه على ما يبدو لم يستطع العودة عن طريقٍ قطع شوطاً بعيداً فيه، مما أعجزه عن تكوين تقويم موضوعي للمرحلة، واستشراف معالم الخطر بصورة واضحة. وظلّ

(1) المصدر نفسه ج4 ص 362.
(2) الطبري، ج4 ص 362.
(3) المصدر نفسه ج4 ص 362 ـ 363.

يتأرجح وقتاً بين خيارين: أحدهما خيار الإسلام، يدفع باتجاهه علي، وثانيهما خيار الأسرة ونظرية «الحق الإلهي» التي تطابقت على مساحتها، حيث يتربّص مروان وراء ذلك ولا يدع للخليفة حتى فرصة الحوار مع نفسه، ومن هذا المنظور، يربط هشام جعيط، بين سلوكيته (عثمان)، وبين هذه المؤثرات التي رجّحت الاختيار الآخر في قراره فيقول: «ذلك أن ملوكيته الكامنة، المتخفيّة وراء شكل من أشكال الكسروية، كانت مع ذلك تعبيراً عن حسّ للدولة، وفوق ذلك كانت تعبيراً عن مفهومه الإلهي للخلافة»[1]. فقد حسم موقفه في هذا الاتجاه، حين أخذ يتبرم من تدخّل علي، من دون أن يتردد في اتهامه قائلاً: «خذلتني وجرّأت الناس علي»[2]، ومن دون أن يكون مجدياً ردّ علي، واضعاً إياه أمام الحقيقة الصعبة: «لا والله إني لأكثر الناس ذبًّا عنك، ولكني كلما جئت بشيء أظنه لك رضا، جاء مروان بأخرى، فسمعت قوله وتركت قولي»[3].

والواقع أن الخليفة في تمسّكه بهذا المفهوم للسلطة، كان غير عابئ بموقف الأكثرية من المسلمين والذي وجد فيه تجرؤاً على المقدسات. فكانت تلك نقطة الخلاف المركزية مع علي الذي كان في خطابه مراعياً للعلاقة مع جمهور المسلمين، على أساس أنها تمثل أحد مصادر الشرعية للخلافة. ولقد تجلى ذلك في التزامه موقف الأكثرية خلال البيعات السابقة، كما تجلى في محاولاته الدؤوبة لحمل عثمان على التحاور معها والاستجابة لمطالبها، من دون أن ننسى التزامه ـ على غير رغبة منه ـ موقف الأكثرية في البيعة له بعد مقتل عثمان. ولعل هذه المسألة التبست على معظم المؤرخين الذين اتخذوا «النص» منطلقاً أساسياً للفكر السياسي عند علي، متجاهلين مثل هذه المواقف في سلوكه إزاء القاعدة، والانصياع لرأي الغالبية فيها، مما يتجلى على الخصوص في

(1) الفتنة، ص 118.
(2) ابن الأثير ج3 ص 166.
(3) المكان نفسه.

خطبته الأولى بعد البيعة: «إني قد كنتُ كارهاً لأمركم، فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا وإنه ليس أمر دونكم، إلا أن مفاتيح مالكم معي، ألا وإنه ليس لي أن آخذ منه درهماً دونكم، رضيتم؟ قالوا: نعم، قال: اللهم إشهد عليهم، ثم بايعهم على ذلك»[1].

بمثل هذا المنطق الحواري يتعاطى علي مع الأزمة التي عصفت بالمدينة، متوسّطاً بين طرفي الصراع، فيتعاطف مع حركة الأمصار، من دون التخلي عن الخليفة والعمل على إنقاذ موقعه من السقوط، متنبّهاً لمفاعيل ذلك على وحدة الأمة في الإسلام. ولكن عثماناً الذي لم يقدّر تماماً حجم الأزمة، ظل أسيراً لموقف الفئة المحيطة به، وانتهى به الأمر إلى العزلة في داره، فيما يتصاعد السخط من حوله، وينفضُّ حتى الذين كانوا لوقت قصير من مستشاريه، مثل عمرو بن العاص؛ فغادر هذا المدينة غاضباً إلى قرية بفلسطين، وكان يقول ـ حسب مروية ابن الأثير ـ «والله كنتُ لألقى الراعي فأحرّضه على عثمان»[2]. وكانت «الفتنة» التي يجعلها المؤرخون من أخطر ما واجه الإسلام بعد حركة الردّة، بل إنها أكثر خطورة من الأخيرة في انعكاسها السلبي على مساره السياسي وسواه. ذلك أن الردة تمت مواجهتها بموقف موحد من قادة المسلمين الذين تجاوزوا أمامها خلافاتهم الناجمة عن بيعة «السقيفة»، فيما الفتنة تركت وراءها شرخاً كبيراً ظلّ يتفاعل لوقت غير محدود. ولم يكن ممكناً بعد ذلك لأمه، برغم عودة الوحدة في ظل الحكم الأموي على أنقاض الخلافة الراشدية، بما يعنيه ذلك من انحراف واضح عن النهج، وابتعاد عن الثوابت، وجنوح إلى التوفيق بين الإسلام والمصالح القبلية التي سادت العصر الجديد.

---

(1) الطبري ج4 ص 428.

(2) ابن الأثير ج3 ص 163.



الفصل الثاني

علي والخلافة

إن الطرق لواضحة، وإن أعلام الدين لقائمة فاعلم إن أفضل
عباد اللّه عند الله، إمامٌ عادل هُدي وهَدَى. . .
وإن شرّ الناس عند الله إمام جائر ضلّ وضُلّ به.



ـ 1 ـ

أمرٌ لا بـد منـه

دعوني والتمسوا غيري، فإنّا مستقبلان أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول.

كان الموقف صعباً، والمدينة لم تخرج من ذهولها الذي نتج عن مقتل عثمان. وأيام خمسة أو نحوها تمرّ وهي من دون خليفة[1]، فيما الثائرون من أهل الأمصار، وقد صارت موقتاً السلطة إليهم، لم يمارسوها بالفعل، وبدوا مرتبكين أمام المأزق الذي خلّفته حركتهم، ومفتقدين رؤيةً واضحة للخروج منه بالسرعة المطلوبة. وعلى الرغم من قوة الضغط[2] التي مثّلوها، إلا أنهم تهيبوا الدخول في تفاصيل اختيار خليفة لعثمان، تاركين هذا الأمر للمدينة، مصدر الشرعية بالنسبة إليهم، وهو ما عبّر عنه «أهل مصر» بقولهم: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلاً تنصّبونه، ونحن لكم تبع»[3]. ولعل في هذا الموقف ما ينمّ أيضاً عن خلو حركتهم من أي مشروع يتعدى المطالبة بالإصلاح وتصويب المسيرة، تاركين هذه المسألة على

(1) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص 91.
(2) جعيط، الفتنة ص 141.
(3) الطبري ج4 ص 434.

عاتق المدينة، ومتفادين استخدام قوتهم العسكرية لمصلحة طرف فيها، سوى ما كان من تلويح بها لحسم الأمر وتسريع البيعة للخليفة الجديد.

وكان من الطبيعي أن تتجه أنظارهم حينذاك إلى علي، الأكثر تحركاً خلال الأزمة، والذي بدا من خلال هذا الموقع، المحاور الوحيد لهم بعد انكفاء طلحة والزبير واعتزال سعد بن أبي وقاص[1]؛ وهم الأربعة ـ مع علي ـ الذين ظلوا من أهل الشورى، ومثّلوا النخبة السياسية في المدينة. ولكن ذلك لم يكن منفصلاً بأي حال عن الموقف في العاصمة، والذي أدرك «الثوار» وجهة الرياح فيه، مما يعبّر عنه ما جاء في الرواية السالفة للطبري والتي جاء في نهايتها بشأن الدعوة إلى البيعة: «قال الجمهور علي بن أبي طالب نحن به راضون»[2]. كما وصف هشام جعيط هذا الموقف بقوله: «بعد مقتل عثمان تدفق أهل المدينة ـ المهاجرون والأنصار ـ على علي للمبايعة وتقليده الخلافة، إذ لم يكن في مستطاع الأمة البقاء بلا رأس في الظروف الخطيرة والمضطربة التي كانت تعيشها. كان لا بدّ من إمام وكان اسم علي يفرض نفسه»[3].

وهكذا، وإن جرت عملية البيعة تحت مراقبة الثوار، إلا أنها جاءت وفقاً للآلية المتبعة، وتوفّر لها «إجماع»، ربما لم تصل إليه البيعات الثلاث السابقة، التي حالت ظروفها دون بلوغ ذلك. هذه البيعة وصفها الشيخ المفيد قائلاً: «ثبتت البيعة لأمير المؤمنين بإجماع من حَوَتْهُ مدينة الرسول ﷺ من المهاجرين والأنصار وأهل بيعة الرضوان، ومن انضاف إليهم من أهل مصر والعراق في تلك الحال من الصحابة والتابعين بإحسان»[4]. وفي هذا المنحى تتجه رواية للطبري، واصفةً ما جرى بشأن البيعة لعلي، فتقول: «أتاه أصحاب رسول الله

---

(1) الطبري ج4 ص 432.

(2) المكان نفسه.

(3) الفتنة ص 141.

(4) النصرة في حرب البصرة ص 42.

فقالوا: . . . لا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله . فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً؛ فقالوا: ما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال: ففي المسجد فإن بيعتي لا تكون خفياً (خفية)، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين. . . وأبى هو إلا المسجد، فلما دخل، دخل المهاجرون والأنصار، فبايعوه، ثم بايعه الناس»[1].

ولكن هذه البيعة «الإجماعية» سرعان ما استهدفتها حملات التشكيك. وبعضها طعن في شرعيتها زاعماً أنها بيعة المتمردين على «الشرعية». ولذلك كانت مهمة شاقة بانتظار علي الذي كان عليه ترميم «الدولة» والتسريع بوضع حلول لوقف الانهيار فيها. كان ذلك ما حمله على ركوب المغامرة في الأساس، محاولاً إنقاذ الوضع وإعادة اللحمة للجماعة التي أصيبت في الصميم. وأهمّ من ذلك وأدُ «الفتنة» التي اتّسعت دائرتها وتشعّبت أطرفها، وما كان ممكناً لجمها أو الحدِّ من خطرها، لو تشبَّث بعزوفه عن الخلافة، وهو ما تعبّر عنه إحدى خطبه في ذلك الحين، وقد جاء فيها: «أمّا بعد أيّها الناس، فأنا فقأت عين الفتنة، ولم تكن ليجرؤ عليها أحد غيري، بعد أن ماج غيهبها. . .»[2]. وقد بدا ذلك ممكناً لوقت قصير أعقب البيعة، حين فرض سيطرته على الحجاز والأمصار، باستثناء الشام، من خلال ولاة يثق بهم وكانوا في معظمهم من الأنصار الذين تعاطفوا معه منذ إخفاق مشروعهم في السقيفة. وإذ تولى كلٌ منهم بسهولة أمر ولايته، فقد حدث ما يريب من أبي موسى الأشعري الذي ولي الكوفة في أعقاب التمرد على سعيد بن العاص أواخر عهد عثمان. وتجلى ذلك في بطء البيعة، وعرقلة وصول الوالي المُعيّن، ربما متأثراً ـ أي الأشعري ـ بموقف معاوية. وقد نُسب له في هذا المجال القول: «إن بيعة عثمان في

---

(1) الطبري ج4 ص 427.

(2) نهج البلاغة ج1 ص 182 ـ 183.

عُنُقي. . . ولئن أردنا القتال ما لنا إلى قتال أحد من سبيل حتى نفرغ من قتلة عثمان»[1]، غير أن ذلك لم يُشكل عقبة أمام اعتراف الكوفة بالخليفة الجديد.

أما العقبة الأساسية فكانت في الشام، حيث رفع واليها قميص عثمان الملطخ بالدماء، كمؤشر إلى فتح الصراع مع علي، وذلك تحت غطاء الدعوة إلى الاقتصاص من قتلة الخليفة السابق. وكان عليّ يدرك جيداً خطورة هذه البؤرة التي تكونت في ظل الولاء لبني أمية قبل سبعة عشر من الأعوام، حيث القبائل الموحدة، والجيش القوي الذي تمّ إعداده تحت ستار الدفاع عن الثغور ضد الخطر البيزنطي، والإدارة التي قطعت شوطاً في التنظيم، معتمدةً على خبرة السكان من الأصل اليوناني. أي إن الشام اجتمعت فيها كل عناصر الدولة الفتية، فيما الخلافة قد انهارت دولتها، وكان عليها أن تعيد بناءها من جديد. هذا الواقع كان في ذهن علي عندما أخفق واليه المُعين (سهل بن حُنيف) في الدخول إلى الشام، فدعا حينذاك طلحة والزبير وقال لهما ـ حسب رواية الطبري ـ «إن الذي كنت أحذّركم [منه] قد وقع يا قوم، وإن الأمر الذي وقع لا يُدرك إلا بإماتته، وإنها فتنة كالنار، كلما سُعِّرَتْ ازدادت واستنارت»[2].

ولكن هل كان باستطاعة معاوية، على الرغم من تلك المعطيات، أن يشكل دوره هذا الحجم من الخطر، لو ظلّ الموقف في الحجاز على حاله من التماسك؟ إنه تساؤل من الأهمية بمكان، لأن معاوية، إنما أصبح في هذا الموقع، بفضل اختراقه للجبهة الحجازية التي سرعان ما أخذت تتفكك من حول علي، مخلِّفةً ثغرات في شرعيته وتمثيله الفعلي للجماعة في الإسلام. ولعل أبرزها افتقاد الخليفة الغطاءَ القرشي بعدما نكث البيعة له اثنان من كبار المهاجرين (طلحة والزبير)، فضلاً عن آخرين وقفوا على الحياد، من دون أن يعني عملياً ذلك، سوى الموقف السلبي منه، مما جعل شرعيته مبتورة على حد

(1) الإمامة والسياسة ج1 ص 61. أنظر أيضاً: اليعقوبي، ج2 ص 181.

(2) الطبري ج4 ص 443.

قول باحث معاصر[1]. فقد اقتصر تمثيلها حينئذٍ على الأنصار، وعلى قلة قليلة من المهاجرين تندرج في الصف الثاني منهم (محمد بن أبي بكر، هاشم بن عتبة بن أبي وقّاص وأخوه عمرو، والعباس بن ربيعة بن الحارث)[2].

أما معاوية، وإن لم يحز على التأييد المباشر للمهاجرين، فكان همّه تعميم هذه «الشرعية» على مساحة قريش كاملةً، بما لها من خصوصية في الجاهلية والإسلام[3].

وهكذا، وقبل أن يُتاح لعلي إتمام ترتيباته، وتحريك آلة الحكم بما يعزّز الخروج من حالة الانقسام إلى الوحدة، ويؤدي إلى تصويب المسيرة التي أصابها خلل مريع في العهد السابق، فوجئ بارفضاض الصحابة عنه واحداً بعد الآخر، مما جعله يواجه، عزلة «قرشية» في أول الطريق. إنه لأمر مستغرب موقف هؤلاء الصحابة الذين يُفترض أنهم ضمير الأمة وصمّام الأمان فيها، فما الذي دعاهم إلى المجازفة بمصيرها على هذا النحو المكشوف؟ فالروايات التاريخيّة لا تقدّم لنا ما يجلي هذا الغموض، سوى ما يمكن استنتاجه بأن كبار الصحابة كانوا يؤثرون مرة أخرى، ألاّ تكون الخلافة لعلي، انطلاقاً من أسباب ليست تخفى على من واكب مسيرتها منذ البيعة الأولى في السقيفة. فهم إما طامحون إلى هذا المركز باعتبارهم مرشحين ـ بحكم موقعهم ـ بداهةً له، وإما أن يكون البديل لذلك خليفة ضعيفاً يتيح لهم المشاركة في الحكم. ولعل هذا الموقف أكثر ما تجلى في التوافق السريع على البيعة لعثمان، وإبعاد عليّ بالسرعة عينها، تجنّباً للعودة إلى «شدة» عمر، أو إلى ما هو أكثر منها، كما جاء في إحدى الروايات التاريخية[4].

---

(1) جعيط، الفتنة ص 143.

(2) الطبري ج5 ص 11 وما بعدها.

(3) سيف بن عمر، الفتنة ص 38.

(4) الإمامة والسياسة ج1 ص 26. انظر أيضاً: إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك ص 120.

ـ 2 ـ

مكة بؤرة المعارضة الأولى

عادت مكة إلى دائرة الضوء، لأول مرة منذ انكفائها قبل أكثر من ربع قرن، حين تكرّست مدينة الرسول عاصمةً لـ «دولة» الإسلام. وبدا أن الصراع الذي قادته ضد المدينة، استردّ وهجه بعدما خمد عام «الفتح»، حيث اجتمعت قريش المهاجرة وغير المهاجرة، مناوئة الأنصار الذين تكتلوا بأكثريتهم الساحقة حول علي. وفي مكة ـ التي انسحب سرًّا إليها كلٌ من طلحة والزبير، كذلك عائشة، زوج النبي، التي قفلت راجعة إليها بعد وقوفها على أخبار المدينة ـ بدأت تتكون ملامح انتفاضة «قرشية» ضد الخليفة الجديد، وذلك في محاولةٍ لإسقاطه بهذا «السلاح» القرشي بالذات. على أن هذه المواجهة دخل فيها أيضاً صراع المصالح بما يتعدى أحلام «الناكثين» وأحقاد الرافضين، إذ وجد الأنصار في عليّ، الأقرب إلى تحقيق طموحهم في هذا السبيل، لا سيما المشاركة الفعلية في السلطة، تلك التي حُرموا منها في العهود السابقة، فيما كانت قريش تنتفض لاستعادة موقعها المميز الذي بدأ يتكرّس منذ خلافة عثمان.

مكث المتمردون في مكة وقتاً، لم تُجْدِ خلاله نفعاً محاولات علي لثنيهم عن موقفهم والاعتراف بشرعيته، وهي محاولات ما انفكت مستمرة حتى انفجار الصراع المسلح في البصرة. والواقع أن مكة على الرغم من مغزى الإنسحاب إليها من جانب المعارضة، فإنها كادت تشكل مأزقاً لقادتها الذين سيطر عليهم الارتباك بشأن الخطوة التالية، من دون أن يكون هذا الموقع ملائماً لحركةٍ تحتاج إلى عناصر للصمود لاتوفرها الحاضرة القرشية. ذلك أن الفتوحات التي انضوت تحت رايتها قبائل شبه الجزيرة، أفرغت مكة وبقية الحواضر الحجازية من المادة البشرية التي استقرت بثقلها في الأمصار، فكان على قادة الحركة، البحث عن مكان أكثر ملاءمة في هذا المجال، وأكثر بعداً عن نفوذ الخليفة

الذي لن يجد صعوبة في القضاء على تمردهم في هذا المكان[1].

وكان ثمة ما يُشْغِلُ هؤلاء القادة أيضاً، وهو توفير المال لحركتهم، بغية استقطاب العدد الأكبر من المؤيدين. على أن هذه المشكلة سرعان ما وجدت لها طريقاً إلى الحلّ، عندما تأمن لها عنصر التمويل من أحد الولاة السابقين. فقد التحق حينذاك يعلى بن منية بها، ومعه خراج صنعاء البالغ ستمائة بعير وستمائة ألف حسب رواية سيف في تاريخ الطبري[2]، وفي رواية ثانية عن المصدر عينه، أن ابن منية «جمع كل شيء من الجباية... وخرج بذلك وهو سائر على حافيته إلى مكة فقدمها بالمال»[3]. وفي رواية ثالثة أوردها اليعقوبي: «قدم يعلى بن منية بمالٍ من اليمن قيل إن مبلغه أربعمائة ألف دينار، فأخذه طلحة والزبير، فاستعانا به وسارا نحو البصرة»[4]. ويبدو أن الزبير استدعاه لهذه الغاية، إذ يروي ابن الأعثم أنه نزل مكة، «ومعه أربعماية بعير، فدعا الناس إلى الحملان، فقال له الزبير: دعنا من إبلك هذه، هات فاقرضنا من مالك ما نستعين به على ما نريد، فأقرضهم ستين ألف دينار، ففرّقها الزبير فيمن أحب ممن خف معه»[5]. فالزبير لم يتردد في استخدام «مال المسلمين»، العائد إلى «بيت مالهم»، وذلك في حركة التمرد على الخليفة الجديد الذي يملك وحده شرعية التصرّف بهذا المال لمصلحة الجماعة الإسلامية. وهي ذهنية أخذت تسود في عهد عثمان، باعتبار أن مال المسلمين هو مال الخليفة، يهبه لمن يشاء ويحجبه عمّن يشاء، وبالتالي فإن الزبير حين خاطب ابن منية، قال: «مالك» ولم يقل: «مال المسلمين»، وهو الذي اعتاد على أعطيات سخية من عثمان، قبل أن ينضم إلى صفوف المعارضة في أواخر عهده.

---

(1) الطبري ج4 ص 452.
(2) المصدر نفسه ج4 ص 450.
(3) المصدر نفسه ج4 ص 443.
(4) تاريخ اليعقوبي ج2 ص 181.
(5) الفتوح ج1 ص 279.

كما التحق في هذا الوقت عبد اللّه بن عامر ـ والي عثمان على البصرة ـ مسهماً بدوره في تمويل الجيش الذي جرى إعداده، «فدفع مالاً كثيراً وإبلاً»[1]، وقيل إنه الذي اقترح على المتمردين التحوّل إلى البصرة[2]، حيث فرص النجاح متوفرة على عكس الحال في مكة. ولكن هذا القرار لم يُتخذ إلا بعد اجتماع قادة المعارضة في منزل عائشة، متداولين بأمر التحرك الذي انقسم الرأي حوله، ما بين قتال علي في المدينة، وما بين المضي إلى العراق والسيطرة عليه تمهيداً لعزل الخليفة في الحجاز. فرجح الرأي الثاني، معزّزاً برأي أصحابه ـ حسب رواية الطبري ـ «ليس لكم طاقة بأهل المدينة، ولكننا نسير حتى ندخل البصرة والكوفة، ولطلحة بالكوفة شيعة وهوى، وللزبير بالبصرة هوى ومعونة، فاجتمع رأيهم على أن يسيروا إلى البصرة وإلى الكوفة»[3].

ـ 3 ـ

البصرة والحرب الأولى بين المسلمين

كيف يمكن تصنيف هذه الحركة التي انطلقت من مكة تحت شعار الثأر للخليفة السابق: (ائتمروا أمرهم وأجمع مَلَؤهم على الطلب بدم عثمان وقتال السبئة[4] حتى يثأروا وينتقموا)[5]، وبالتالي فهي حركة من؟ وما الجامع المشترك الذي وحّد أطرافها المنطوين على خلاف في الأهداف والمصالح؟ فقد نُسب لعائشة القول: «اطلبوا بدم عثمان تُعزّوا الإسلام، فكان أول من أجابها عبد اللّه بن عامر الحضرمي، [وتبعه] بنو أمية بالحجاز ورفعوا رؤوسهم، وقام

(1) الطبري ج4 ص 452.
(2) سيف بن عمر، الفتنة ص 113.
(3) الطبري ج4 ص 452.
(4) نسبة إلى ابن سبأ الذي قيل إنه دعا إلى وصية علي وعبأ المسلمين للثورة على عثمان، وقد أفردنا له دراسة خاصة في آخر هذا الكتاب، كما سلفت الإشارة.
(5) الطبري ج4 ص 454.

معهم سعيد بن العاص والوليد بن عقبة وسائر بني أمية، وقد قدم عليهم عبد اللّه بن عامر من البصرة (بمال وفير)، ويعلى بن منية من اليمن، وطلحة والزبير من المدينة»[1]. هذه الأسئلة وكثير غيرها تجابه المؤرخ في بحث ملابسات التحرّك الذي حرّضت عليه عائشة، واتخذ واجهته صحابيان كبيران، فيما التمويل والتعبئة تولى أمرهما بنو أمية وأقطاب العهد السابق.

ومن المثير أن يكون هذا الإلحاح من جانب عائشة على الثأر لعثمان، في وقت كانت بعيدة عن المدينة حين حوصر وقُتل، من دون أن تكون من قبل على وفاقٍ معه. كذلك طلحة والزبير، فكلاهما ـ عدا الموقف المناهض خلال المحنة التي عصفت بالخليفة المقتول ـ كانت لهما علاقات مريبة بجماعتي البصرة والكوفة، بل إن أحدهما، وهو طلحة، يتخلى علانيةً عنه إبّان الحصار. وقد روى الطبري في هذا السياق، أن علياً قال له (طلحة): «أنشدك الله إلاّ رددت الناس عن عثمان! قال: لا والله حتى تُعطي بنو أمية الحق من أنفسها»[2]، فهذا الموقف لم يمنع طلحة من الانضواء في حركة ضمت القادة الأمويين، الذين انتفض عليهم هذا الصحابي قبل بضعة شهور.

وهكذا فإن «الثأر» لعثمان لم يكن هدفاً بذاته، وإنما حرّكته دوافع ما، إذا توقفنا عند تحريض عائشة على قتال علي[3]، وهو الذي جاء في سياق حملة إعلامية، استهدفت النيل من الهالة التي اكتسبها من دوره التاريخي في الإسلام، حين اعتبرته ممثلاً للسبئية[4] أصحاب عبد اللّه بن سبأ اليهودي الذي أسلم في وقت متأخر من عهد عثمان. هذا مع العلم أن الرواية الوحيدة التي تحدثت عن ابن سبأ و«دعوته»، هي نفسها التي نسبت لعائشة القول السالف ذكره، وقد

(1) سيف بن عمر، الفتنة ص 113. ابن الأثير، الكامل ج3 ص 207.
(2) الطبري ج4 ص 405.
(3) المصدر نفسه ج4 ص 454.
(4) المكان نفسه.

خلت من أية إشارة إلى هذه المسألة، مما يتعارض أساساً بين موقف علي، آخر المدافعين عن عثمان، والحملة التحريضية المزعومة ضدّه من جانب «الداعية» السبئي.

وفي ضوء ذلك، فإن الشعار الذي رفعته الحركة المناوئة لعلي، لم يكن بالإمكان تحويله في ظل هذه المعطيات إلى قضية حارة تستقطب غالبية المسلمين، على الرغم من الأسماء الكبيرة الموظّفة تحت مظلته، لا سيما عائشة التي اعتقدت أن خروجها إلى البصرة سيؤدي إلى ترجيح كفّة المعارضة ضد الخليفة. على أن ذلك، ربما كانت له نتائجه السلبية أكثر من الإيجابية على الحركة التي افتقدت المضمون الإصلاحي المتكافىء مع المرحلة، لا سيما وأن أسباب النقمة التي أودت بعثمان، ومن أبرزها الاستئثار «القرشي» بالسلطة، كانت ما تزال متفاعلة ولمّا تهدأ بعد. فكيف بحركة لها هذا الطابع القرشي البحت، أن تزيل ما في النفوس من تذمّر، من دون أن تطرح من المطالب سوى الثأر لعثمان. وعدا ذلك، فإن قادتها، وإن فاتتهم المناصب الكبيرة في العهد السابق، لم يُحرموا الحُظْوةَ لدى سيده الذي أغدق عليهم الأموال الطائلة[1]. ومن ذلك ما رواه الطبري، أن آخر ما تلقّاه طلحة كمعونة من عثمان، كان «خمسين ألفاً»[2]، وما رواه أيضاً المسعودي أن «غلته (طلحة) من العراق كل يوم ألف دينار»[3]، كما روى عن الزبير أنه «بنى داره بالبصرة... وابتنى دوراً بمصر والكوفة والإسكندرية» مضيفاً أن ما ذكره في هذا السياق «من دُورِهِ وضِياعِهِ، فمعلوم غير مجهول»[4].

كان ذلك المأزق الحقيقي لـ «الحركة القرشية» التي اختارت البصرة

(1) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص 180.
(2) الطبري ج4 ص 405.
(3) مروج الذهب ج2 ص 333.
(4) المصدر نفسه ج2 ص 332.

مسرحاً لها، «المصر» الذي كان أحد ثلاثة إلى جانب الكوفة والفسطاط، ممن ثار أهلها على الخليفة عثمان، والذي يأتي إليه قادة هذه الحركة رافعين شعار الثأر له. ولعل المتتبع لأسماء القتلى الذين سقطوا في معركة الجمل، يلاحظ بوضوح هذه السمة القرشية الطاغية للحركة. فهم ينتمون ـ حسب جدول خليفة بن خياط ـ إلى بطون أمية وأسد وعبد الدار وزُهرة ومخزوم وتيم وجُمح وسهم، من دون أن يكون بينهم سوى أعداد قليلة من تميم وقيس بن عيلان وسليم وباهلة وعشائر غير معروفة من اليمن[1]. ومن هذا المنظور، فقد أسست هذه المعركة للصراع الذي بلغ ذروته في هذا الاتجاه بين علي ومعاوية، حيث انحازت قريش فعلياً للأخير، بينما انطوى الأول على شعور بالمرارة القاسية من تكتلها ضده، معبّراً عن ذلك في أكثر من مكان في خُطَبه ورسائله[2].

لم يستطع المتمردون على الخليفة حشد قوة كبيرة من الحجاز، فقد اقتصر المنضمّون إليهم على «سبعمائة رجل من أهل المدينة ومكة»[3] حسب رواية الطبري، ولكن الذين التحقوا بهم بلغوا ثلاثة آلاف[4]، من دون أن يشير هذا المؤرخ إلى مصدرهم. وهذا يعني أن قادتهم كانوا يراهنون على تعزيز موقعهم في البصرة التي انقسمت حينذاك إلى ثلاثة اتجاهات[5]: أحدها التزم القتال مع علي، وعلى رأسه قبيلة عبد القيس[6]، والثاني اختار الوقوف على الحياد ممثلاً بالأحنف بن قيس (قبيلة تميم)[7]، والثالث تعاطف مع المتمردين، وقد ترجّح موقعه بعد انضمام فريق من جماعة الوالي (عثمان بن حنيف)

(1) تاريخ خليفة بن خياط ج1 ص 208 ـ 212.
(2) نهج البلاغة ج1 ص 112. ج2 ص 227 ـ 228، ج3 ص 68.
(3) الطبري ج4 ص 452.
(4) الطبري ج4 ص 452.
(5) سيف بن عمر، الفتنة ص 157.
(6) ابن الأثير ج3 ص 236.
(7) المصدر نفسه ج3 ص 238 ـ 239.

إليه[1]. وقد حاولت عائشة حين أصبح الموكب على تخوم البصرة، إثارة مشاعر قبائلها، بما يسوّغ حضورها واثنين من الصحابة في مثل هذه الحملة. وهو ما عبّر عنه قولها لرسولي ابن حنيف اللذين جاءا يستطلعان موقفها: «إن الغوغاء من أهل الأمصار ونزّاع القبائل غزوا حرم رسول الله وأحدثوا فيه الأحداث، وآووا فيه المحدثين واستوجبوا فيه لعنة الله ولعنة رسوله، مع ما نالوا من قبل إمام المسلمين بلا تِرَة ولا عُذر، فاستحلوا الدم الحرام فسفكوه وانتهبوا المال الحرام وأحلوا البلد الحرام والشهر الحرام وفرقوا الأعراض... فخرجتُ في المسلمين أُعلمهم ما أتى هؤلاء القوم وما فيه الناس وراءنا... ننهض في الإصلاح ممن أمر الله عزّ وجل وأمر رسول الله ، الصغير والكبير والذكر والأنثى، فهذا شأننا إلى معروف نأمركم به ونحضّكم عليه، ومنكر ننهاكم عنه، ونحثّكم على تغييره»[2].

وعلى الرغم مما حمله هذا القول المنسوب لعائشة من دعوة إلى «الإصلاح»، فإن شعار الثأر لعثمان ظل العنوان الرئيس للحركة وطغى على خطابها. فبدت هذه الدعوة غير مقنعة في ظلّه، مما أخذ يتجلى في موقف الحذر بشكل عام، فضلاً عن الاستنكار الذي واجه به بعض أهل البصرة وجود عائشة على رأس هذه الحركة، ومعها اثنان من كبار الصحابة، نكثا البيعة لعلي[3]. كما أن مثل هذه الدعوة «الإصلاحية»، مرتبطةً بقضيّة عثمان، ما كان أن تخترق بهذه السهولة، ساحة متشاحنة كالبصرة، حيث الفرز لم يقم على هذه القاعدة بما في ذلك الفريق المؤيد لعلي، وإنما تدخّلت أسباب قبلية في توزيع القوى التي راعت عموماً مصالحها الخاصة، قبل الانخراط في هذا الاتجاه أو ذاك.

---

(1) الطبري ج4 ص 464.

(2) المصدر نفسه ج4 ص 462.

(3) المصدر نفسه ج4 ص 462 ـ 465.

ومن هذا المنظور، فإن السيطرة على البصرة لم تكن بالأمر اليسير على قادة «المتمردين» الذين «انتهوا إلى المربد»[1]، حيث جرت محاورات طويلة، كان على الزبير وطلحة خلالها، تسويغ تحركهما وإبداء الأسباب التي دفعتهما إلى التراجع عن البيعة لعلي[2]. ولكن عائشة التي أثبتت مقدرة تفوق ما كان لدى الصحابيين، وضعت حدًّا للجدل، ونجحت في شقّ صفوف الكتلة المؤيدة للوالي ابن حنيف الذي أظهر ضعفاً في محاولة السيطرة على الموقف، استحقّ عليه لوماً شديداً من الخليفة[3]. وتدافعت الأحداث بسرعة، فأفلت الزمام من يد الوالي، وتدخّلت أطراف ليس لها شأن في الصراع (الزطّ والسيابجة)، وانتهى الأمر بالقبض على عثمان بن حنيف وزجّه في السجن، متعرّضاً للتعذيب[4]، فيما سيطر «المتمردون» على بيت المال وأحكموا قبضتهم على البصرة.

في هذه الأثناء، كان الخليفة يواجه موقفاً في غاية الصعوبة، من دون أن يكون محصوراً بـ «فتنة» البصرة، وإنما الجانب الحجازي منه، قد أخذ باهتمامه، حيث قرّر مغادرة «المدينة» بصورة نهائية، ممهداً لذلك باتصالات مكثفة مع قبائل الكوفة لتكون الأخيرة مقرًّا له، بعد أن بات ما يشبه الاستحالة البقاء في الحجاز الذي أفرغته الفتوحات من طاقاته البشرية والاقتصادية، فيما المحاور الأساسية للصراع بعيدة عنه، مستأثرة مراكزها ـ أي الأمصار ـ بالأموال والرجال. وإذا كان الخليفة عمر بن الخطاب قد نجح بصورة ما في التصدي لهذا الاختلال، فإن الدور المركزي للحجاز تضعضع في عهد عثمان الذي سمح بنشوء مواقع نفوذ في الأمصار، سرعان ما نمت على حساب سلطة الخلافة. وعندما آل الأمر إلى علي، كان الثقل قد انتقل كليًّا إلى الأمصار، لا سيما الشام التي توفّرت لها معظم عناصر الدولة، في وقتٍ لم يتعد النفوذ الفعلي لدولة

(1) الطبري ج4 ص 463.
(2) المصدر نفسه ج4 ص 464.
(3) المصدر نفسه ج4 ص 468.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 468 ـ 469.

الخلافة، المدينة ومحيطها. وفي ظلّ هذا الواقع، جاء قرار علي بالخروج من عاصمة الإسلام الأولى، وعلى غير حماسة من «الأنصار» الذين تشبثوا بالبقاء في مدينتهم[1]، وكأنه خيار حتمي في محاولةٍ منه لاستعادة وحدة «الدولة» التي باتت شبه منقسمة في ذلك الوقت.

ولعل الخليفة لم يكن على علم بتطورات الموقف في البصرة، حيث غادر «المدينة» باتجاه العراق. وفي طريقه حيث نزل في الربذة، بلغته تفاصيل ما جرى فيها، فبعث ذلك شيئاً من الراحة في نفسه، بأن المتمردين لم يقصدوا الكوفة التي راهن على الانتقال إليها، متوخياً التأييد من قبائلها[2]، بعد أن مهّد له الأشتر النخعي الذي سيصبح من أبرز معاوني الخليفة وأشدّهم حماسة له. ومن معسكره في الربذة، تابع اتصالاته مع أهل الكوفة، فأوفد لهذه الغاية اثنين من مساعديه (محمد بن أبي بكر ومحمد بن جعفر)، وحمّلهما كتاباً إلى رؤساء قبائلها جاء فيه: «إني أخذتكم على الأمصار، وفزعت إليكم لما حدث، فكونوا لدين الله أعواناً وأنصاراً، وأيدونا وانهضوا إلينا، فالإصلاح ما نريد، لتعود الأمة إخواناً. ومن أحيا ذلك وآثره، فقد أحب الحق وآثره، ومن أبغض ذلك، فقد أبغض الحق وغمصه»[3].

وإذا قارنا بين رسالة «المتمردين» إلى أهل البصرة، وبين رسالة الخليفة إلى أهل الكوفة، لوجدنا الأولى تركّز على قضية عثمان، فيما الدعوة إلى الإصلاح جاءت غامضة فيها، وظلّت على هامش القضية السابقة. أما الثانية فكانت تحمل برنامجاً للخليفة الذي كان هاجسه لأم الجرح الذي أحدثه قتل سلفه، والتأكيد على الوحدة التي عصفت بها رياح «الفتنة»، وعلى التمسك بقيم العقيدة التي التبست صورتها أمام القبائل، العائدة إلى ما يشبه «أيامها» السالفة.

---

(1) الفتوح لابن الأعثم ج2 ص 267 ـ 268.

(2) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص 135.

(3) غمصه: تهوّن به. المكان نفسه.

وهذا ما أكّده أيضاً في الخطبة التي ألقاها في «الربذة»، وقد جاء فيها: «إن الله عزّ وجل أعزّنا بالإسلام ورفعنا به، وجعلنا به إخواناً بعد ذلّة وقلّة وتباغض وتباعد»[1]. في ضوء هذا النهج، كانت استجابة الكوفة التي جمع الأشتر قبائلها في المسجد وأبلغها برنامج الخليفة، محذِّراً في الوقت نفسه من «فتنة عمياء صمّاء تطأ خِطامها»[2]، على عكس ما كان من أمر البصرة التي ظلت منقسمة برغم سيطرة «المتمردين» عليها. ويعلق المؤرخ هشام جعيط على هذه المسألة، فيقول: «لم يكن (علي) يتحدث عن الحرب، بل عن الإصلاح، أي إعادة الأمور إلى نصابها، وإعادة بناء وحدة الأمة»[3]، أي إن الجميع ـ بمن فيهم الأشعري (آخر ولاة الكوفة في عهد عثمان)، ومعاوية (الشام) ـ كان حديث الفتنة هو الغالب على خطابه، مما شكّل حالتين: إحداهما وحدوية يمثّلها عليّ، والثانية، انقسامية، يندرج فيها، عن قصد أو غير قصد، كل الأطراف المعارضة للخليفة.

وكانت المحطة التالية لعلي في «ذي قار»، وكان قد وصل عدد المقاتلين معه إلى ما يزيد على السبعة آلاف كما يقول الطبري، ثم ارتفع إلى ما يقارب العشرة بعد انضمام قبيلة عبد القيس في الطريق إلى البصرة[4]. كما شارك الكوفيون بفرقٍ، مثّلها إلى جانب الأشتر (نخع)، كلٌ من المسيّب بن نجبة (فزارة)، وحجر بن عديّ (كندة)، والقعقاع بن عمرو (تميم)، وآخرين غيرهم[5]. على أن علياً، برغم اطمئنانه إلى الوضع العسكري، لم يدّخر فرصةً للحوار مع أركان حركة التمرّد، فوجّه القعقاع إلى البصرة، حيث التقى عائشة وطلحة والزبير، إلاّ أن قضية عثمان، على النحو الذي طُرحت فيه، كانت عائقاً

(1) المصدر السابق ص 135.
(2) الطبري ج4 ص 486.
(3) الفتنة، جدليات الدين والسياسة ص 167.
(4) الطبري ج4 ص 487.
(5) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص 144 ـ 145.

دون الوصول إلى سلام بين الجانبين[1]، وما كان من خيار بالتالي سوى القتال.

ونفاجأ هنا بظهور ابن السوداء (عبد اللّه بن سبأ)، منفرداً بذكره الإخباري سيف بن عمر، وتصويره على أنه «رأس الفتنة»[2]، معرقلاً الحوار مع قادة «التمرد»، لا سيما طلحة والزبير اللذين ربما أبديا ليونة إزاء مهمة القعقاع[3]. ولقد تعرضنا لهذه المسألة في بحث خاص، أدرجناه في القسم الثاني من هذا الكتاب، واعتبرناها غير مقنعة على الأقل، باعتبار أن الحرب كانت أجواؤها مستعرة، ولم تكن بحاجة إلى أن ينفخ فيها رجل «طارىء»، لم تحمل الرواية التاريخية شيئاً عن مصدر قوته المفاجئة، والتي أهّلته للقيام بما قام به من دور كبير في إذكاء الفتنة وتفشيل مساعي الصلح. ومما يدحض ذلك، أن رؤساء الحركة المناهضة لعلي، إنما ساروا في خيار الحرب، بعد اتخاذ قرارهم بمغادرة مكة، فضلاً عن الطريقة التي سيطروا فيها على البصرة، وما ألحقوه بواليها من تعذيب وإهانة، مما كان يدفع نحو اتجاه لا يؤدي مطلقاً إلى الحوار.

وهكذا وقعت الحرب المنتظرة، وكان مسرحها في إحدى ضواحي البصرة (الخريبة)[4]، ولكنها اشتهرت في الروايات التاريخية بـ «وقعة الجمل»، إذ كانت عائشة خلالها على ظهر جمل وهي تقود المعركة محرّضة على القتال، وحولها أنصارها، من الأزد وضبّه، الذين قُتل عدد كبير منهم وهم يدافعون عنه (الجمل)[5]. ولذلك يصف أحد المؤرخين هذه الحرب، بأنها حرب عائشة «المحجوبة عن الأنظار. . . والموت يجري لأجلها»[6]. وهذا الوصف ليس

---

(1) الطبري ج4 ص 488.

(2) سيف بن عمر، ص 147 ـ 148.

(3) يروي سيف أن القعقاع سأل طلحة والزبير: «ما تقولان أنتما، أمتابعان أم مخالفان؟ قالا: متابعان». الطبري ج4 ص 488.

(4) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 183.

(5) المصدر نفسه ص 182.

(6) جعيط، المرجع السابق ص 161.

بعيداً عن الواقع، حيث كان حضور زوج النبي طاغياً في البصرة، ويشكّل عنصر اتحاد للحلفاء، بمن فيهم طلحة والزبير اللذان اختلفا على إمامة الصلاة، فوفّقت بينهما، باختيار ابن الأخير (عبد اللّه) لهذا الأمر[1]. كذلك حين بادر علي، في محاولة أخيرة لتفادي القتال، إلى التفاهم مع طلحة والزبير، «تدافعوا ـ حسب رواية سيف ـ وتكلموا فيما اختلفوا فيه، فلم يجدوا أمراً أمثل من الصلح ووضع الحرب»[2]. ولكن هذه المحاولة أخفقت، بعد عودة الصحابيين إلى موقعهما، من دون تفسير لذلك سوى أن تيّار الحرب الذي قادته عائشة، كان الغالب على تلك الجبهة.

وهذه الحرب لم تدم سوى نحو أربع ساعات[3]، حيث نجح الخليفة الذي بلغ تعداد جيشه ما يقارب العشرين ألفاً، وبفضل الدعم الكوفي وانضمام المترددين إليه من أهل البصرة، في حسمها لمصلحته بهذه السرعة، ولكن هذا الانتصار لم يكن سياسياً في كل الأحوال، فعلى الرغم من تصرّف عليّ كخليفة، وليس كممثّل لتيّار أو فريق، فإن انتصاره أدى إلى ضرب الجبهة القرشية التي سقط كثير منها صرعى في ساحة المعركة[4]، ولم يعد ممكناً بعد ذلك ترميم العلاقة مع هذه الجبهة التي شكّلت عنصر توازن سياسي بين العرب المسلمين في ذلك الوقت. كما أن الخليفة، إذ عمد سريعاً إلى إزالة آثار الانقسام، حين تعاطى بروح عالية من المسؤولية مع خصومه، فحزن على مقتل طلحة والزبير، وأمر بإعادة عائشة مكرّمة إلى المدينة[5]، فضلاً عمّا سُمّي بتشريع قتال أهل القبلة[6]، في حربٍ تجري لأول مرة بين المسلمين، والذي يكاد يشبه قرار

(1) الطبري ج4 ص 474.
(2) سيف بن عمر، المصدر السابق ص 155.
(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 183.
(4) خليفة بن خياط تاريخ ج1 ص 208 ـ 209.
(5) سيف بن عمر، المصدر السابق ص 179 ـ 180.
(6) بعد انتهاء الحرب، «نادى علي: «لا يجهز على جريح، ولا يتبع مول، ولا يطعن في وجه مدبر، ومن ألقى السلاح فهو آمن». اليعقوبي، تاريخ ج183.

الرسول بعد فتح مكة، فإنه ـ أي علي ـ خرج من حرب البصرة بمعادلة، ليست كتلك التي ارتكز عليها سلام الرسول بشموليته واتساعه. فعلى العكس من ذلك، وجد نفسه على رأس جبهة لا تمثّله بالمطلق، ولا تتبنى عملياً أفكاره، باستثناء نخبة قليلة، ليست قادرة على إحداث التغيير المطلوب في بنية المجتمع الذي انطوى على تفكك، وعادت تتحكم فيه الغرائز القبلية والمصالح الشخصية. من هنا كانت معاناة الخليفة في الأساس، في أن المعادلة التي وجد نفسه فيها، والتي جعلته على رأس جبهة من القبائل، وذلك في مواجهة جبهة أخرى لها المواصفات ذاتها في الشام، كانت غير خليقة لتحقيق ما يطمح إليه من تغيير وما ينشده من تطلّعات. ويمكن أن نضيف عنصراً آخر في هذا السياق، وهو أن المجتمع القبلي الشامي كان أكثر استقراراً، إذ يعود بجذوره، فضلاً عن تقاليده إلى ما قبل الإسلام (إمارة بني غسّان). أما المجتمع القبلي في العراق فكان حديث التكوين وفي الكوفة تحديداً لم تكن له أية مواريث سياسية.

ولعل هذه المسألة بالذات تستحق وقفة خاصة، إذ إن العصبية القبلية التي تمكّن من ترويضها الرسول، ودامت كذلك على كثير من الاسترخاء في عهدي أبي بكر وعمر، عادت إلى الانتعاش في عهد عثمان. فقد أدّت عصبية العشيرة التي ارتكزت عليها سياسة هذا الخليفة، إلى استفزاز عصبيات القبائل في «الأمصار»، حين واجهت هذه طريقته بمثلها، في الاحتجاج أولاً، ثمّ في التطرف الذي هيأ الأجواء لقتله، بصورة مألوفة من قبل لدى هذه القبائل. وإذا كان بمقدور علي ضبط هذه العصبية مرة أخرى قبل حرب البصرة، فإنه أصبح عاجزاً عن ذلك بعدها، لا سيما وأن خصومه لم يترددوا عن استخدامها ورقةً أساسية لتعزيز موقعهم وجذب الأنصار إليهم.

لقد انطلقت حركتهم أساساً من دعوة قرشية في الصميم، وتبلورت فكرة التمرد في حاضرة القبيلة الشهيرة، والذين ساندوها في البداية هم حلفاء قريش. وفي البصرة، كان خطاب الحركة موجّهاً إلى القبائل التي انخرطت بدورها في

الصراع، بدافع من عصبيتها وليس اقتناعاً بالشعارات التي رفعتها. فلم تكن القوى المتحاربة سوى تشكيلات من القبائل، خاضت في الصراع أو استنكفت عنه، في ضوء مصالحها والواقع المفروض عليها. وإذا كانت جبهة علي قد انضوت فيها عناصر قليلة، ليست مأخوذة بهذا الهمّ القبلي، فإن الجبهة الثانية كان تكوينها قبلياً صرفاً، الأمر الذي جاء استجابة للقضية الأساسية المطروحة، وهي الثأر لعثمان، والتي وجدت هوى لدى بعض القبائل واستفزازاً لغرائزه في هذا الاتجاه.

وثمة الكثير من الروايات التاريخية التي تؤشّر إلى هذا الواقع، لا سيما رواية سيف وما جاء فيها من قول منسوب لعائشة: «ما زلت أرجو النصر حتى خفيتْ أصوات بني عدي»[1]. وما جاء أيضاً في الرواية عينها: «نزلت (عائشة) في مسجد الحُدّان في الأزد، وكان القتال ساحتهم، ورأس الأزد يومئذ صبْرة بن شيمان، فقال له كعب بن سور: إن الجموع إذا تراءوا لم تستطع، وإنما هي بحور تدفّق، فأطعني ولا تشهدهم، واعتزل بقومك»[2]. وتصبح الصورة أكثر وضوحاً في هذا السياق ـ حين نتوقف عند أسماء القتلى الذين سقطوا في معركة الجمل، وقد بلغ عددهم نحو عشرة آلاف، مُصنّفين أيضاً على أساس انتماءاتهم القبلية: «نصفهم من أصحاب علي، ونصفهم من أصحاب عائشة؛ من الأزد ألفان، ومن سائر اليمن خمسمائة، ومن مضر ألفان، وخمسمائة من قيس، وخمسمائة من تميم، وألف من بني ضبّة، وخمسمائة من بكر بن وائل... وقُتل من بني عدي يومئذٍ سبعون شيخاً، كلهم قد قرأ القرآن، سوى الشباب ومن لم يقرأ القرآن»[3].

كانت هذه أبرز نتائج حرب البصرة (الجمل)، بل أشدها خطورة، تلك

---

(1) الطبري ج4 ص 539.
(2) الفتنة ووقعة الجمل ص 153.
(3) الطبري ج4 ص 539.

التي كرّست عودة العصبية القبلية على نطاق واسع وعلى نحوٍ أصبح معه الإسلام السياسي، مجرّد شكل تتكيف معه القبائل، وتروضه باتجاه مواقعها ومصالحها. ومن أخطر ما أسفرت عنه تلك الحرب، ولن ينتهي فصولاً فيما بعد، هو تضليل الرأي العام الذي التبست عليه المواقف الجذرية، حين وجد نفسه أمام خطابين متشابهين إلى حدّ ما، وكلاهما ينطلق من مبادئ وقيم الإسلام. وهي إشكالية ربما لم تأخذ حيزاً لدى الباحثين الذين تعرضوا لهذه المرحلة، إذ واجه علي مأزقاً صعباً في ذلك الوقت، أكثر ما تجلى في أن جذريته اصطدمت بواقع أخذ ينزع إلى المساومة، من دون أن تكون المعادلة التي خرج بها من الحرب بعيدة عنه. فقد أصبح محكوماً بهذا الواقع الذي شعر بغربة إزاءه، وبدت محاولاته عقيمة في إعادة تركيبه على قاعدة الإسلام.

ـ 4 ـ

علي ومعاوية

بعد انتقاله إلى الكوفة، بات علي أكثر يقيناً بصعوبة المهمة التي يتصدى لها، حيث القيادات القبلية لم تكن مؤهلة بمعظمها للانخراط عملياً في مشروعه الإصلاحي. والوقت في النتيجة كان العدو الأساسي في المعركة التي بدأت منذ أن غادر البصرة إلى الكوفة. فكان عليه أن يسارع إلى تشكيل قوة عسكرية لمواجهة معاوية في الشام، حيث المعركة الصعبة التي كانت بانتظاره. وقد اعتمد في هذا المجال على قبائل الكوفة، وهي جماعات كان يعوزها التنظيم والانضباط، فضلاً عن الانصهار خارج نمط القبيلة والمصالح الآنيّة التي تؤثّر في اتجاهاتها ومواقفها.

ولعل الجبهة الكوفية انطوت حينذاك على تيارات ثلاثة:

الأول: تمثله قبائل همدان ونخع وخزاعة اليمنية، وقد انخرطت هذه

بكليّتها في المشروع الذي يقوده الخليفة، وشكّلت نواة القوة الطليعية في حركة التشيع فيما بعد.

الثاني: تمثّل بالقبيلة الكندية الكبيرة، المنقسمة بدورها بين اتجاهين:

أ ـ أحدهما بزعامة حجر بن عديّ، الموالي في المطلق لعلي.

ب ـ والآخر بزعامة الأشعث بن قيس، أحد رموز حركة الردّة في حضرموت، والذي انضم بحكم الأمر الواقع إلى الخليفة.

الثالث: عبّرت عنه بصورة ما، القبائل القيسية، ومن أقطابها تميم الأكثر تأثراً بالبداوة، مما جعلها تصطدم عند أول منعطف مع الخليفة، وتتجّه إلى الانفصال، في إطار حركة الخوارج.

وكانت القبائل اليمنية في الواقع، الكتلة الرئيسة الموالية للإمام علي، والتي جاء اعتماده عليها في حربه مع معاوية، حيث أقامت منذ وقت مبكر في الكوفة واتخذت لها أحياء فيها. وجاء في «بلدان» اليعقوبي، أن عمر بن الخطاب اختط لكل قبيلة محاربة موقعاً فيها، مثل «بجيلة» التي منح «رئيسها» جرير بن عبد اللّه «قطيعة واسعة كبيرة»، و«كندة» التي حلّت من «ناحية جهينة إلى بني أود، وهمدان التي تفرّقت في عدة أماكن من الكوفة»[1]. وقد أدّى ذلك إلى اصطباغ التشيع، فيما بعد، بهذه الصبغة اليمنية، والتي اتسمت بها على الخصوص جبهة علي في صفين[2]. ومن هذا المنظور، فإن الخليفة الذي حمل إلى الكوفة مشروعه الإصلاحي، الهادف إلى إعادة تركيب المجتمع في دولة الإسلام على أساسه، كان عليه منذ البداية استيعاب هذه القبائل وتناقضاتها، من دون أن يؤثّر فعلياً ـ باستثناء قلّة منها ـ في مفاهيمها وقناعاتها، الأمر الذي جعلها كتلاً منفصلة، وليست جبهة موحدة تشدها قضية مشتركة.

---

(1) كتاب البلدان ص 300 ـ 311.

(2) إبراهيم بيضون، اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي ص 105.

ولقد عيّن علي قبل مغادرته البصرة، عبد اللّه بن عباس والياً عليها[1]، وكان قبل ذلك والياً على اليمن. وهو قرار اكتسب أهميته في أن البصرة التي لم تكن صافية الولاء للخليفة، احتاجت إلى شخصية قوية، لها خبرة وتتمتع بثقته مثل ابن عباس. ولعل هذا القرار خضع أيضاً لاعتبارات توازنية في بني هاشم، وذلك بإعطاء بني العباس دوراً في إدارة علي، والتي اندرج فيها أيضاً قُثم أخو عبد اللّه كوالٍ على مكة[2]. وكان علي قدم الكوفة ـ فيما يقول الدينوري ـ يوم الاثنين، لاثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين، متفادياً النزول في «القصر»، حيث اتخذ له مقرًّا في الرحبة[3]، وألقى خطبة في المسجد تضمنت دعوةً إلى التقوى، وتحذيراً من الانسياق في الضلالة والنفاق. كما ركّزت على تحديات المرحلة، وفي صميمها ما ينتظر الكوفيين من دور طليعي في المسيرة الصعبة: «أشفقوا من عذاب الله، فإنه لم يخلقكم عبثاً، ولم يترك شيئاً من أمركم سدى»[4]. وتبع ذلك إعادة تركيب الإدارة، التي اكتملت بتعيين عدد من الولاة في المناطق الشرقية التابعة للعراق[5]، وكانوا جميعاً من الشخصيات المغمورة، إلا أن الخليفة توخى فيهم الكفاءة والإخلاص. ولم يبق خارج السيادة غير الشام، حيث أخفق رسوله (جرير بن عبد اللّه البجلي)[6]، في المهمة التي قام بها لإقناع معاوية بإنهاء تمرّده وبيعة الخليفة.

لم يكن معاوية في الواقع مستعدًّا للحوار مع علي، لأن ذلك يستوجب اعترافاً به، وهذا لم يكن قائماً في الأساس. وما قيل عن نصيحة المغيرة بن شعبة للخليفة، بتثبيت والي الشام في مركزه، والجواب عن ذلك بالرفض (لا

---

(1) الدينوري، الأخبار الطوال ص 152.
(2) الطبري ج5 ص 155.
(3) الأخبار الطوال ص 152.
(4) الأخبار الطوال ج 153.
(5) المكان نفسه.
(6) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 184.

أستعمل معاوية يومين أبداً)[1]، فإن هذا الأمر لو حدث، لم يكن ليغيّر شيئاً في موقف معاوية الذي قرر خوض المعركة إلى نهايتها، واجداً في تلك الظروف، الفرصة النادرة لتحقيق أهدافه، وهي لم تنحصر في كل الأحوال بولاية الشام التي طال حكمه لها، وإنما كانت الخلافة (الملك) ما تطلع إليها وروّض الصعاب لبلوغها. ولا يبدو ذلك غامضاً لمن يمعن النظر في سلوك معاوية خلال المحنة التي عصفت بعثمان، دافعاً بالأمور إلى التعقيد، ومن ثمّ غير مبال بما يتهدّد قريبه الخليفة من خطر. ولا يمكن كذلك فصل هذا السلوك عمّا جرى في البصرة، متجاهلاً حركة عائشة وحليفيها الصحابيين، من دون أن يجد فيها غير وسيلة لاستنزاف قوة علي. وفي الواقع لم يقدّم لها من المساعدة، ما يتجاوز الدعم المعنوي، لأن نجاحها ـ لو حدث ـ سيكون انتصاراً للشعار الذي يرفعه، وهو «الثأر لعثمان»، وبالتالي سيرغمه ذلك على البيعة لمن تتفق عليه الكلمة، سواء كان طلحة أو الزبير.

ولم يكن ـ أي معاوية ـ في لقائه مع رسول علي (جرير بن عبد اللّه) خارج هذا السلوك، مستخدماً براعته في المناورة لإحباط مهمة الرسول، ومتوخياً كسب الوقت، ليس أكثر: «فلما قدم (جرير) عليه ماطله واستنظره» حسب رواية الطبري[2]. فالمعركة قد بدأت من جانبه، وهذا ما رأى إليه، بأن يصبح وجهاً لوجه أمام الخليفة، مستنفراً كل الوسائل والطاقات في الحرب التي أصبحت قائمة منذ انتهاء معركة «الجمل». ففي الوقت الذي لجأ فيه الخليفة إلى محاورة الوالي المتمرد، وصولاً إلى إنهاء الأزمة بالطرق السلمية ـ مما يتجلى في اختيار موفد ينتمي إلى قبيلة شبه محايدة (بجيلة) على الرغم من تحذير الأشتر له ـ كان معاوية ينشر قميص عثمان الملوث بدمائه، ويستدعي عمرو بن العاص مستشاراً له، مقترحاً عليه «أن يرسل إلى

---

(1) الطبري ج4 ص 441.

(2) المصدر نفسه ج4 ص 561.

وجوه الشام ويلزم علياً دم عثمان ويقاتله بهم» حسب رواية الطبري[1].

والرواية عينها ترد بشيء من التفصيل لدى اليعقوبي، وفيها أن «بجيلة» أكثر انحيازاً لوالي الشام، وأن جريراً كان «على همذان فعزله (علي)، فقال (له): وجهني إلى معاوية، فإن جلّ من معه من قومي، فلعلني أجمعهم على طاعتك، فقال له الأشتر: يا أميرالمؤمنين! لا تبعثه، فإن هواه هواهم. فقال: دعه يتوجه، فإن نصح كان ممن أدى أمانته، وإن داهن كان عليه وزر من اؤتمن ولم يؤد الأمانة، ووُثق به فخالف الثقة. ويا ويحهم مع من يميلون ويدعونني، فوالله ما أردتهم إلاّ على إقامة حق، ولا يريدهم غيري إلا على باطل»[2]. على أن رواية الطبري أكثر تحديداً لمهمة جرير، إذ حمّله الخليفة «كتاباً يعلمه فيه (أي معاوية) باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته، ونكث طلحة والزبير، وما كان من حربه إياهما، ويدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه المهاجرون والأنصار من طاعته»[3].

وهكذا يتروّض الصراع بما يتلاءم وخطة معاوية، الهادفة إلى التفجير وليس إلى التوافق مع الخليفة والاندراج في ظلّ الشرعية التي بقي وحده خارجاً عليها. فيصبح عليّ، غير مطالب فقط بمحاكمة قتلة الخليفة السابق، كما كان الحال قبل معركة «الجمل»، بل «متّهماً» بقتله وملزماً بدمه، كما جاء في الرواية التاريخية[4]، مما جعل خيار الحرب (ليس بيني وبينكم إلا السيف)[5]، هو السائد لدى والي الشام وأنصاره من القبائل التي استجابت غرائزها البدوية لمطلب الثأر، بعد حملة إعلامية واسعة في هذا السبيل (وآلى الرجال من أهل

---

(1) الطبري، ج4، ص 561.
(2) تاريخ اليعقوبي ج2 ص 184.
(3) الطبري ج4 ص 561.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 561 ـ 562.
(5) المصدر نفسه ج4 ص 574.

الشام ألا يأتوا النساء ولا يمسّهم الماء للغسل إلاّ من احتلام، ولا يناموا على الفُرُش، حتى يقتلوا قتلة عثمان، ومن عرض دونهم بشيء أو تُفنى أرواحهم»[1]). بل إن معاوية لا يكتفي بمخاطبة الغرائز فقط، ولكنه يعمد إلى توظيفها في خطابه الذي اكتسب حينذاك نبرة إسلامية، حين ظهر وكأنه المدافع عن الشرعية ممثّلةً بعثمان، دون أن تكتسب خلافة علي ـ برأيه ـ مثل هذه الصفة، بعد افتقادها الغطاء «القرشي»، وخروج اثنين من كبار المهاجرين عليها[2].

وفي رأي المؤرخ هشام جعيط، أن علياً، وإن لجأ إلى التفاوض مع معاوية، فإنه «كان مصمّماً منذ البداية على غزو الشام والشاميين»[3]، مسوِّغاً ذلك بأن «من واجب المسلمين مبايعة الخليفة الشرعي وطاعته»[4]. ولعل هذا الرأي على ما فيه من مقاربة للواقع، لا يلغي أمراً مهماً، وهو أن الخليفة، وإن كان يعتبر الحرب خياراً لا بدّ منه، تلك التي كانت من منظوره بمثابة «فتح» جديد للشام، إلا أنه لم يشأ على الأرجح تنفيذ ذلك على هذا النحو من السرعة، خصوصاً وأنه احتاج حينذاك إلى مزيد من الوقت لتنظيم جيشه قبل دفعه إلى الحرب. وعلى عكس ذلك كان معاوية الذي ينطلق من جبهة قبلية صلبة، متعمداً استفزاز الخليفة[5] واستدراجه إلى القتال. فالوقت لم يكن في مصلحة والي الشام على الإطلاق، بقدر ما كان حليفاً للخليفة لو طال أمده، إذ إنه الأرجح موقعاً، وفي حوزته السلطة الشرعية، من دون أن يكون في وسع معاوية المناورة طويلاً في موقفه من الأخيرة، حيث كان يجابه حصاراً حقيقياً في دائرة نفوذها الواسعة.

---

(1) الطبري ج4 ص 562.

(2) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص 196.

(3) الفتنة، جدليات الدين والسياسة ص 197.

(4) المكان نفسه.

(5) الطبري ج4 ص 574.

ولقد شعر معاوية خصوصاً بوطأة هذا الخطر، بعد تعيين قيس بن سعد (الأنصاري) والياً على مصر، وهو أحد النخب القيادية البارزة في إدارة علي، بل أكثرها حماسة لقضيته وتفانياً في القتال من أجلها. كما كان الخليفة من جانبه، يكنّ له تقديراً عالياً، ويعقد آمالاً كبيرة على نجاحه في مهمته الصعبة، فيما كان معاوية في المقابل مقدّراً للمتاعب التي سيجرّها تعيين مثل هذا الرجل على مصر. فهو ـ عدا صلابته ـ ينتمي إلى مجموعة لا تحفظ شيئاً من الودّ للبيت الأموي، و«كان ـ حسب رواية أبي مخنف ـ أثقل خلق الله عليه (معاوية)، لقربه من الشام، مخافة أن يُقبل إليه علي في أهل العراق، ويقبل إليه قيس بن سعد في أهل مصر، فيقع بينهما»[1].

على أن معاوية سرعان ما وجد ثغرة تمكّنه من عرقلة مهمة الوالي «الأنصاري» حيث اندرجت مصر بكاملها في الولاء لعلي، باستثناء قرية واحدة، وهي «خربتا»[2] التي تجمّع فيها المتحزبون لعثمان، رافضين البيعة للخليفة الجديد[3]. وقد ارتأى قيس أخذ هؤلاء بالحوار، من دون أن يجد في موقفهم السلبي، ما يشكّل خطراً على أمن الولاية، إلا أن ذلك اصطدم برأي الخليفة وأركانه الذين مالوا إلى حسم هذا التمرد بالقوة[4]. ومن خلال هذه الثغرة، أخذ معاوية يفسد على قيس مهمته، فتوالت رسائله عليه، محاولاً استدراجه إلى صفه، ومستخدماً شتى الوسائل لهذا الغرض، ومنها وعده بـ «سلطان العراقين. . . وأهل بيته بسلطان الحجاز»[5]، ومنها أيضاً ما لفّقه من كتاب نسبه لقيس، زعم فيه أن الأخير بايعه، مروّجاً لذلك بين أهل الشام[6].

(1) الطبري ج4 ص 550.
(2) وردت خرنبا عند ابن الأثير، الكامل ج3 ص 271.
(3) الطبري ج4 ص 552.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 554.
(5) المصدر نفسه ج4 ص 550.
(6) المصدر نفسه ج4 ص 553.

غير أن قيساً لما عُرف «من حزمه وبأسه»، حسب رواية الطبري[1]، لم يضعف أمام هذه المداهنة من جانب معاوية، وظلّ ثابتاً أمام الحملة الإعلامية الضاغطة التي استهدفته، والتي ربما انعكست على المجموعة المحيطة بالخليفة، وكان فيها من لا يكنّ ودًّا لعامل مصر. ولعل أكثرها تحريضاً عليه، هو عبد اللّه بن جعفر الذي دأب على إثارة الشكوك حول قيس في مجلس الخليفة (ما أخوفني أن يكون هذا ممالأة لهم منه، فَمُرْهُ يا أمير المؤمنين بقتالهم»[2]، حسب رواية أبي مخنف في الطبري. وفي مكان آخر من هذه الرواية، أن علياً بعدما تناهى إليه ما أشاعه معاوية عن بيعة قيس له، «دعا بنيه ودعا عبد اللّه بن جعفر فأعلمهم بذلك فقال: ما رأيكم؟ فقال عبد اللّه بن جعفر: يا أمير المؤمنين، دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، اعزل قيساً عن مصر. . . »[3].

وعلى الرغم من تشكيك علي بما يُروّج عن قيس من أخبار (إني والله ما أصدّق بهذا على قيس)[4]، فإن خطة معاوية تأخذ طريقها إلى النجاح، أو على الأقل ما تمناه من إبعاد خصمه القوي عن مصر. ومن اللافت هنا ـ وانطلاقاً من رواية أبي مخنف ـ أن العصبية، ربما بوجهٍ آخر، تدخلت في اختيار الوالي الجديد، مخترقة موقع الخليفة نفسه الذي أقدم في النهاية على عزل قيس لما وجد فيه من تلكؤ في تنفيذ ما أمره به، وليس استجابة لضغوط المقرّبين منه، والذين تعدّت هواجسهم هذه المسألة[5]. ذلك أن عبد اللّه بن جعفر، وهو أشدّ المتحاملين على قيس، كان يدفع باتجاه محمد بن أبي بكر، وهو أخوه لأمه كما تصفه الرواية التاريخية[6]. ولكن هذا الأمر يبقى خارج اللبس لدى الخليفة الذي

(1) المكان نفسه.
(2) المصدر نفسه ج4 ص 554.
(3) الطبري ج4 ص 554.
(4) المكان نفسه.
(5) المصدر نفسه ج4 ص 555.
(6) المكان نفسه. إبراهيم بيضون، الأنصار والرسول ص 107.

اختار واليه الجديد من المجموعة التي تتمتع بثقته ولا يخالجه أدنى شك بإخلاصها، لا سيما وأن مصر تشكّل نقطة توازن مهمة في الصراع بينه وبين معاوية، من دون أن يعني ذلك تزعزع ثقته بقيس الذي بادر حين اندلاع الحرب في صفين إلى الالتحاق بالخليفة، متولياً مهمات قيادية على جبهته[1]. ولكن عزله، بدلاً من أن يؤدي إلى إزالة تلك «الثغرة» التي تعثّرت مهمته بها، نتج عنه ما أسهم في توسيعها، ممهّداً ذلك لخروج مصر من سلطة الخلافة. فقد أحدث عزله فراغا لم ينجح في مَلْئِهِ الوالي الجديد الذي وجد نفسه أمام مشكلة ليست كما تصورها من السهولة،وسرعان ما سقط ضحيتها بعد تدخل مباشر من الشام[2].

وكانت الحرب التي لم يكن مفرّ منها قد اندلعت بين علي ومعاوية في صفين (صفر 37هـ)، وهي حرب على الرغم مما قيل في تفوق (جيش العراق)، فإن الطابع السجالي كان غالباً عليها، بما يعنيه ذلك من تراجع فرص الحسم وتقدم المساومات على حسابها. ومن تجليات هذه الحالة، ما كان من دعوة معاوية لعمرو بن العاص المعتزل في قرية بفلسطين، يستحثه على القدوم إليه، شارحاً له ما يتهدّد الشام من أخطار ثلاثة كبيرة، حسب رواية الدينوري: «فإن محمد بن أبي حذيفة كسر السجن وهرب نحو مصر فيمن كان معه من أصحابه، وهو من أعدى الناس لنا. . . (وإن) قيصر الروم قد جمع الجنود ليخرج إلينا فيحاربنا على الشام. . . (وإن) جريراً قدم رسولاً لعلي بن أبي طالب يدعونا إلى البيعة له أو إيذان بحرب»[3].

ولعل معاوية زجّ بخطر الروم، مقدِّماً له على تهديد علي، من باب التأثير على مشاعر ابن العاص، أحد كبار القادة الذين حاربهم في الشام. ذلك أنه كان

(1) الطبري ج5 ص 11. ابن الأثير ج3 ص 297.
(2) الطبري ج4 ص 557.
(3) الأخبار الطوال ص 157.

بحاجة ماسة إلى مثل هذا القائد، بما له من موقع أخذ يتعزّز منذ أيام الرسول، ويتجلى خصوصاً في عهدي أبي بكر وعمر. فهو بعد مقتل طلحة والزبير، واعتزال سعد بن أبي وقّاص، كان من أبرز رجالات المهاجرين الأحياء، وهو يستطيع من خلال حضوره هذا، إضفاء توازن ما على جبهة الشام، لم يكن بمقدور أحد إضفاؤه، ممن كانوا إلى جانب معاوية الذي اعتمد أساساً على قيادات قبلية، ليست لها علاقة جذرية بالإسلام.

بيد أن ابن العاص، ومن موقعه بالذات، لم يكن محاوراً سهلاً، وبالتالي فإن انضمامه إلى معاوية، وهو المعارض سابقاً لعثمان، كانت دونه عقبات وشروط، مما يختصر ردّه الموضوعي على والي الشام: «أما ابن أبي حذيفة فما يغمّك من خروجه من سجنه في أصحابه، فأرسل في طلبه الخيل، فإن قدرت عليه قدرت، وإن لم تقدر عليه لم يضرك، وأما قيصر الروم، فاكتب إليه تعلمه أنك تردّ عليه جميع من في يديك من أسارى الروم، وتسأله الموادعة والمصالحة تجده سريعاً إلى ذلك، راضياً بالعفو منك، وأما علي بن أبي طالب، فإن المسلمين لا يساوون بينك وبينه»[1]. فلم يكن إذاً تلويح معاوية بالخطر الخارجي، مما يؤثر في نفس ابن العاص الذي كان يدرك حقيقة ما يعانيه قيصر الروم من مشكلاتٍ تحول بينه وبين التهديد الفعلي للشام، ويدرك كذلك أن الخطر الفعلي، وإن وضعه معاوية في آخر هواجسه، لم يكن إلاّ من العراق. فليكن الثمن بمستوى «الفارق» بين الاثنين (علي ومعاوية) وليست سوى مصر التي فتحها، ما يستحق المجازفة في الاختيار، ذلك الذي انصاع له والي الشام وكتب له عهداً بذلك[2].

وهكذا تعزّزت جبهة الشام، بانضمام قرشي من المهاجرين إليها، في

(1) المصدر نفسه ص 158.

(2) المصدر نفسه ج159.

وقت خلت فيه من أيٍ من المنتسبين إلى الصفوف الأولى في الإسلام، مقتصرة على اثنين من الأنصار لم يندرج كلاهما بين السابقين فيه وهما: النعمان بن بشير ومسلمة بن مخلد[1] (من المتحزّبين سابقاً لعثمان). أما بالنسبة لجبهة العراق، فقد ذكر اليعقوبي أن سبعمائة رجل ممن «بايع تحت الشجرة» وأربعمائة «من سائر المهاجرين والأنصار»[2]، كانوا منضوين تحت لوائها، إلا أن هؤلاء لم يكن لهم تأثير فعلي في القرار الذي كان أكثر تدخّلاً فيه قادة القبائل. فهي حربٌ ليست بين مسلمين «لا يساوون» بين علي ومعاوية، على حدّ ما نسبه الدينوري لعمرو بن العاص في ردّه على والي الشام[3]، ولكنها «أيام» ستنشب بين قبائل ما زالت مشدودة إلى غرائزها وتقاليدها أكثر من الإسلام.

وفي ضوء ذلك يمكن تفسير الفتور الذي أخذ ينتشر بين القبائل «العراقية»، في مواجهتها لقبائل في الشام، كان بعضها جزءاً منها، أو حليفاً لها من قبل. هذا الشعور ظهر مبكّراً لدى جماعة علي، الذي ما كاد يفرغ من إلقاء خطبته[4]، داعياً إلى التأهب للحرب، حتى انتفض في وجهه رجل من قبيلة فزارة، وقال له حسب رواية الدينوري: أتريد أن تسير بنا إلى إخواننا من أهل الشام فنقلتهم، كما سرت بنا إلى إخواننا من أهل البصرة فقتلناهم؟ كلا. . . لا نفعل ذلك»[5].

وإذا كان الأشتر قد سارع إلى إخماد هذا «التمرّد»، في جوّ تغلب عليه الحماسة الشديدة للحرب، على الأقل من جانب المخلصين لعلي، فإن مثل هذه

---

(1) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 188.

(2) المكان نفسه.

(3) الأخبار الطوال ص 158.

(4) أيها الناس سيروا إلى أعداء السنن والقرآن، سيروا إلى قتلة المهاجرين والأنصار. . . سيروا إلى المؤلفة قلوبهم ليكفوا عن الإسلام بأسهم». المصدر نفسه ص 164.

(5) المكان نفسه.

الحركة تكشف لنا تركيبة الجبهة العراقية وضعف الولاء للقيادة فيها. ولكن خيار الحرب كان لا بدّ أن يغلب في النهاية، لأن الخيار الآخر كان يعني انصياع معاوية لقرار الخليفة بعزله، وهو أمر لم يكن في ذهن والي الشام الذي تأهب للحرب وأعدّ لها ما في وسعه من طاقة وجهد. ومع ذلك فإن علياً، وعلى الرغم من جذرية الموقف من هذه المسألة، لم يكن بوسعه سوى المراهنة على الوقت وما يبطنه من تغيّرات قد تفضي إلى السلم وتجنب إهراق الدماء. وهو لو فعل غير ذلك، أي لو أنه ـ افتراضاً ـ سلك سبيل المهادنة، لما كان متاحاً له الوصول إلى إسقاط «دولة» معاوية، وقد قطعت شوطاً لم تصل إليه دولته المتعثرة. وما يرويه الدينوري، ليس بعيداً عن خواطر الخليفة خارج دائرة الحرب، إذ يقول: «بلغ علياً أن حجر بن عديّ وعمرو بن الحمق الخزاعي يُظْهِران شتم معاوية ولعن أهل الشام، فأرسل إليهما أن كفّا عما يبلغني عنكما. فأتياه، فقالا: «يا أمير المؤمنين ألسنا على حق وهم على الباطل... قال: بلى... قالوا: فلم تمنعنا... قال: كرهت لكم أن تكونوا شتّامين لعّانين، ولكن قولوا: اللهم أحقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي الغي من لجج به»[1].

في هذا الوقت، غادر الخليفة الكوفة إلى معسكر النخيلة بعدما سبقته «طليعة» بقيادة زياد بن النضر الحارثي، ثم عبر المدائن وتابع سيره إلى الرقّة، ومنها عبر الفرات إلى المكان المعروف بصفين[2]. وقد جرت في هذا المكان أولى المعارك، بين الأشتر ـ من جانب علي ـ وبين أبي الأعور السلمي، قائد طليعة الشام، وما لبث أن هُزم فيها الأخير، «وانسلّ في جوف الليل حتى أتى معاوية»[3]، حسب رواية الدينوري. وكان ذلك إيذاناً ببدء تلك الحرب الطويلة

(1) الأخبار الطوال ص 165.
(2) الطبري ج4 ص 565.
(3) الدينوري، الأخبار الطوال ص 167.

والفريدة في تاريخ الإسلام والتي كان من أبرز محطّاتها القتال على الماء[1]، ثم الموادعة، ودعوة أهل الشام علياً إلى تسليم قتلة عثمان، كمدخل إلى الاعتراف بشرعية خلافته[2]، وبالتالي العودة إلى الحرب التي بلغت ذروتها فيما عرف بليلة «الهرير»، وما تبعها من ظفرٍ لجيش علي، مخترقاً صفوف «العسكر» الشامي[3].

على أن هذا النصر الذي كلّف الخليفة باهظاً، لا سيما بعد افتقاد اثنين من قادته الشجعان: عمّار بن ياسر وهاشم بن عتبة بن أبي وقّاص، لم يكن حاسماً، وما لبث أن أجهضته الدعوة إلى الصلح من خلال الاحتكام للقرآن. وقد جاءت هذه بناءً على «خدعة» تفتّق عنها ذهن عمرو بن العاص، الذي يروي الطبري ـ استناداً إلى أبي مخنف ـ «أنه لما رأى... أن أمر أهل العراق قد اشتدّ، وخاف في ذلك الهلاك، قال لمعاوية: هل لك في أمرٍ أعرضه عليك لا يزيدنا إلا اجتماعاً ولا يزيدهم إلا فرقة؟ قال: نعم، قال: نرفع المصاحف ثم نقول: ما فيها حكم بيننا وبينكم، فإن أبى بعضهم أن يقبلها وجدت فيهم من يقول: بلى، ينبغي أن نقبل، فتكون فرقة تقع بينهم، وإن قالوا: بلى، نقبل ما فيها، رفعنا هذا القتال عنا وهذه الحرب إلى أجل أو إلى حين»[4].

ولعل هذه الدعوة التي أنتجها فكر رجل ينافس معاوية في الدهاء، وهو عمرو بن العاص، كانت مبنية على معرفة وثيقة بأوضاع الجبهة العراقية التي سارت مفككة مع علي، وقاتلت وحدات متفرقة تحت رايته. ولولا بعض قادة منها، عرفتهم هذه الجبهة بإخلاصهم وتفانيهم من أجل المبدأ، لما كان النصر ممكناً، وهو نصرٌ في النتيجة كان محدوداً، بدليل أنه لم يؤد إلى الهزيمة الفعلية

(1) الطبري ج4 ص 569 وما بعدها.

(2) الدينوري، المصدر السابق ص 170. الطبري ج5 ص 5.

(3) ابن الأثير، الكامل ج3 ص 315.

(4) الطبري ج5 ص 48.

للجانب الشامي، وبالتالي فإنه دفع علياً إلى القبول، تحت ضغط قادة آخرين، بالدعوة إلى «التحكيم». ولعل الخليفة دخل في هذه التجربة، بالمشاعر نفسها التي دفعته إلى خوض غمار الحرب، وهي خاضعة عملياً لعنصر الوقت الذي راهن دائماً عليه، بمثل ما توخى هذا الهدف مهندس الدعوة ابن العاص. ويذهب إلى أبعد من ذلك هشام جعيط، فيقول: «إنه ليكون من الخطأ التام أن نرى في ذلك خدعة شيطانية لتجنّب الهزيمة... فلم يكن معاوية مغلوباً، ولا كان على طريق الانهزام، إنما كان يستعمل فقط اللغة الوحيدة الممكن فهمها، لغة الرمز، كما أنه يلتجىء إلى المرجع المشترك الوحيد، مرجع القرآن»[1].

إن هذا التصوّر، على أهميته، مبني على معطيات من خارج النص التاريخي، إذ إن الدعوة إلى التحكيم ليست صادرة، في مطلق الأحوال، عن منتصر، أو على الأقل، عن غير مهزوم في الحرب، بقدر ما كانت مخرجاً من مأزق وجد نفسه فيه معاوية، الذي كان بحاجة إلى تحسين صورته الإسلامية، من خلال الاحتكام إلى مرجعية تجعله متساوياً في موقعه مع علي. أما بالنسبة للخليفة، فقد واجه حرجاً شديداً بعد إطلاق هذه الدعوة، خصوصاً بعد أن وجد استجابة لها، ضمنية أو ظاهرة، لدى فريق من جيشه المُخترق، ولم يَرْ بدًّا ـ على الرغم من توصيفه الدقيق لها، بأنها «مكيدة»، وليسوا بأصحاب قرآن»[2] حسب قول اليعقوبي ـ من القبول، وإن بحذر شديد، بها. غير أن المسألة لم تقف عند المبدأ، وإنما التفاصيل أخذت تنسحب على سلوك مفعم بالمساومة. وإذا بالمأساة تنقلب إلى ملهاة محبوكة، و«البطل»[3] الذي تقدّمت به السنّ، ولم يخض بالكفاءة المعهودة دوره في ساحة الحرب، بدا متألقاً في ميدان السياسة، مهيمناً ـ كممثل لمعاوية، على محاوره ممثل علي[4]، والذي كان انتدابه لهذه

(1) الفتنة، جدليات الدين والسياسة ص 203.

(2) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 188.

(3) عمرو بن العاص.

(4) أبو موسى الأشعري.

المهمة من بين التفاصيل، وقد جاءت منسابةً بما يوافق المنطق القبلي[1]، الطاغي على مساحة المرحلة.

إن حالة الانقسام التي عصفت بجيش العراق (الخلافة)، كانت من أشد عوامل الضغط على علي، في رضوخه لمبدأ التحكيم، سواء كان مصدر ذلك من وصفهم أبو مخنف بـ «القرّاء الذين صاروا خوارج بعد ذلك»[2]، أو زعيم كنده (الأشعث بن قيس) الذي هدّد ـ كما جاء في «تاريخ» اليعقوبي ـ عليًّا بالانشقاق عنه، ومعه القبائل اليمنية[3]. فهذا يعني أن الخليفة كان ما يزال يواجه الوضع عينه، منذ ما قبل البيعة له، من دون أن يمنعه «الزهد» بها عن ركوب المخاطرة، في محاولة صعبة لاستعادة وحدة «الدولة» المتزعزعة. و«التحكيم»، أو القبول به، لا يعكس هنا حالة طارئة، وإنما يشكّل حلقة في مسار صراع، لم يتورّع الطرف الآخر فيه عن توظيف الدين لمصلحة قضيته، وابتكار مصطلح جديد من وحيه، يجعلها أكثر توازناً مع قضية الخليفة. وفي المقابل، إن «التحكيم» بالنسبة لمعاوية، غير منفصل في النتيجة عن الدعوة التي أطلقها في مستهل الصراع مع علي، وهي المعروفة بـ «قميص عثمان»، ذلك الشعار الذي شدّ إليه فئة من المسلمين انحازت إلى الخليفة السابق، كما راق للقبائل الشامية التي استجابت بغرائزها له، وتوحّدت في ظلّ مطلب أساسي، وهو الثأر.

ومن هذا المنظور، لم تحمل الدعوة إلى التحكيم أية مفاجأة بالنسبة لعلي، وهو الذي أدرك تماماً خلفيتها ودوافع المروّجين لها في «جيش الشام». ولم ينفك في البداية منبّهاً جماعته إلى خطورتها، ومحرّضاً لهم على متابعة الحرب: «عباد الله أمضوا على حقكم وصدقكم (في) قتال عدوكم، فإن معاوية وعمرو بن العاص وابن أبي معيط وحبيب بن مسلمة وابن أبي سرح

---

(1) لا يحكم فينا مضريان. اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 189.

(2) الطبري ج5 ص 49.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 189.

والضحاك بن قيس، ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا أَعرَف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً وصحبتهم رجالاً، فكانوا شر أطفال وشر رجال، وَيْحَكُمْ إنهم ما رفعوها (المصاحف) ثم لا يرفعونها ولا يعملون بما فيها، وما رفعوها لكم إلا خديعة ودهناً (نفاقاً) ومكيدة»[1].

ولكن علياً كان يعرف في المقابل تركيبة جيشه المتنافرة، ورجالاً فيه ينزعون إلى السلم ويستعجلون الوقت لتحقيق المكاسب. هؤلاء سارعوا إلى الردّ على الخليفة قائلين: «ما يسعنا أن نُدعى إلى كتاب الله عزّ وجلّ، فنأبى أن نقبله»[2]. ولم يقنعهم تسويغه في اللجوء إلى خيار الحرب من أجل هذا المبدأ بالذات، حين قال: «فإني إنما قاتلتهم ليدينوا بحكم هذا الكتاب، فإنهم قد عصوا الله عزّ وجلّ فيما أمرهم ونسوا عهده ونبذوا كتابه»[3]. وهؤلاء باتوا رأس الحربة في جيش الخليفة بعدما نجح معاوية في اختراقه، مستدرجاً قيادات فيه إلى هذا الدور، لقاء وعود لم تصمد أمامها نفوسهم. وكان في مقدمتهم الأشعث بن قيس الذي ما انفك يرى إلى نفسه، وكأنه أحد ملوك كندة القبيلة الشهيرة قبل الإسلام، وليس مجرد قائد على رأسها في جيش الخليفة. وما انفك يتصرّف أيضاً كزعيم لليمنيين، محاولاً جرهم إلى موقفه، وعقد الصفقات الخفية باسمهم. ولم يكن ذلك خافياً على علي والنخبة المحيطة به، إذ كان الأشعث يقود تيّاراً مناهضاً للحرب حتى قبل رفع المصاحف، والذي ربما كان على علم مسبق بهذه الخطة. فلولاه لما كان باستطاعة معاوية تسويقها بهذه السهولة، مع ما يدركه من معارضة الخليفة في المبدأ لها.

وقد لا يكون من الصعوبة على المؤرخ، البحث عن جذور هذا التيّار الذي تأسس من قبل على يد الأشعري في الكوفة. فقد كانت حينذاك بداية

---

(1) الطبري ج5 ص 48 ـ 49.
(2) المصدر نفسه ج5 ص 49.
(3) المكان نفسه.

الاختراق لموقف هذه المدينة، التي لم يكن أمام علي سوى اللجوء إليها بعد خروجه من الحجاز لمواجهة الثائرين في البصرة. وقد روى المسعودي، أن علياً «كاتب... من الربذة أبا موسى الأشعري ليستنفر الناس، فثبّطهم أبو موسى وقال: إنما هي فتنة. فنُمي ذلك إلى علي، فولّى على الكوفة قرظة بن كعب الأنصاري، وكتب إلى أبي موسى: «اعتزل عملنا... مذموماً مدحوراً، فما هذا أول يومنا منك، وأن لك فينا لهنات وهنيات»[1]. ذلك أن الأشعري الذي عمل على تحييد الكوفة بانتظار وضوح المعطيات، لم يكن خارج هذه الدائرة من الصراع، كما لم يكن بعيداً عن أجواء والي الشام، أو على الأقل عن التعاطف مع قضية الخليفة السابق الذي خصّه بولاية الكوفة في أواخر عهده، وكان اليمني الوحيد في إدارته.

ولكن الأشعري، إذا كان قد أخفق في تحييد الكوفة، ذلك الموقف الذي تصدى له الأشتر النخعي، مثبتاً جدارة أكثر في استقطاب قبائلها اليمنية، فإنه ـ أي الأشعري ـ حيّد نفسه[2] بصورة ما في الصراع الدائر بين علي ومعاوية. وفي الوقت الذي تراجع فيه دور هذا الرجل الذي ينتسب إلى قبيلة مذحج، كان الأشعث، زعيم كندة أو أكثريتها، يتخذ حضوره المتصاعد في جبهة الخليفة، معزِّزاً التيّار المناوىء للحرب، دون أن يعني ذلك سوى التعاطف الضمني مع معاوية. فما لبثت هذه التطورات أن كشفت عن تنسيق بين الرجلين، وعن أن الأشعث لم يكن بعيداً عن الأشعري وتوجهاته. وما كان يخفيه الأخير أفصح عنه الأول، دون أن تكون مصادفة أن يبادر هذا ـ أي الأشعث ـ بعد اجتماعه

(1) مروج الذهب ج2 ص 359.

(2) روى أبو مخنف أن الأشعث قال «وأولئك الذين صاروا خوارج... قد رضينا بأبي موسى الأشعري. فقال علي: فإنكم قد عصيتموني في أول الأمر، فلا تعصوني الآن، إني لا أرضى أن أولي أبا موسى. فقال الأشعث وزيد بن حصين الطائي ومسعر بن فدكي: لا نرضى إلا به، فإنه ما كان يحذرنا منه وقعنا فيه. قال علي: ليس لي بثقة، قد فارقني وخذّل الناس عني ثم هرب بعد أن آمنته بعد أشهر». الطبري ج5 ص 54.

مع والي الشام، إلى اقتراح حليفه (الأشعري) ممثلاً لعلي في اجتماع «التحكيم».

ولعل رواية أبي مخنف وما جاء فيها من ارتياب علي بالأشعري، واعتراض من جانب الأشعث لانتداب ابن عباس أو الأشتر، لا سيما الأخير الذي رأى فيه داعية متشدّداً إلى الحرب[1]؛ هذه الرواية تلقي إضاءات على حقائق مهمة، تتعلق خصوصاً بالتنسيق الذي كان قائماً بين الأشعري والأشعث والذي يعكس الاتجاه التخذيلي من جانب الأول، محذّراً من «الفتنة» قبل وقوعها. ولم يكن التثبيط فقط ما ينشده أصحاب هذا التيّار، بل التسويغ للمواقف إلى حدود المساومة عليها، من دون أن يخلو خطابهم ـ على غرار معاوية ـ من مفردات قرآنية، جرى توظيفها في خدمة الهدف المشترك. وقد أضعف ذلك، من دون شك، موقع علي الذي رفض الدخول بدايةً في المساومة، ولو كانت على سبيل كسب الوقت. . . أي إن الدعوة إلى التحكيم، كما المطالبة بدم عثمان، هزّت كلتاهما مرجعية الخليفة، ونالت من قراره الذي أصبح متأثراً بهذا المناخ، وليس برؤية صاحبه وقناعاته.

هل كان الأشعث بن قيس، من أفسد هذا المناخ على الجبهة العراقية، فاتحاً الباب لاختراقها على نطاق واسع، وإلى حدّ رجحان تيّار الصلح على تيّار الحرب؟ قد لا يكون ذلك من قبيل المبالغة، إذا ما أخذنا في الاعتبار خطورة هذا الرجل الذي ما كاد يعلن الإسلام حتى ارتدّ عنه[2]، وما زال بعد عودته مأخوذاً بتراث كندة «الملكي»، ولا يرى إلى غير النفوذ ما يستحق البذل في سبيله. ومنذ ذلك الوقت، والأشعث لم يغادر دائرة الشك بصدقيته وانضباطه، وهو أمر سرعان ما عبّر عنه الخليفة الأول (أبو بكر) في أواخر أيامه إلى عبد الرحمن بن عوف: «فليتني قدّمت الأشعث بن قيس تضرب عنقه، فإنه

---

(1) المكان نفسه.

(2) الطبري ج3 ص 335 وما بعدها.

يتخيّل إليّ أنه لا يرى شيئاً من الشرّ إلاّ أعان عليه»[1]. كان ذلك ما شدّه مبكراً إلى التأثر بأفكار يمني مثله هو أبو موسى الأشعري، ومن ثمّ إلى التطلّع نحو معاوية، حيث الطريق أكثر اختصاراً إلى تحقيق طموحه، وهو طريق لم يتردّد أبناؤه في سلوكه من بعده، إذ كان ابنه (محمد) صاحب شرطة عبيد اللّه بن زياد، والذي طارد مسلم بن عقيل في تحرّكاته السرية بالكوفة[2]. كما تولّى حفيده (عبد الرحمن) كشف مكانه، ومن المفارقات أنه كان مختبئاً في دار امرأة كندية[3]، أي من قبيلته التي انقسمت حينذاك بين اتجاهين: أحدهما مال للسلطة الأموية يمثّله بنو الأشعث، والآخر أسس للتشيع بالمعنى السياسي وانخرط كليًّا فيه بزعامة حجر بن عدي، أول شهداء هذا التيّار في تلك الفترة.

وإذا عدنا إلى رواية نصر بن مزاحم، لا نجد فيها خلافاً عمّا تقدم بصدد الدور الخطير الذي قام به الأشعث لمصلحة معاوية الذي فتح بدوره حواراً ذكياً ـ عبر أخيه عتبة بن أبي سفيان ـ معه، بوصفه ـ أي الأشعث ـ «رأس أهل العراق وسيد أهل اليمن»[4]، واعتباره مميزاً عن أصحابه، لا سيما اليمني الآخر، البارز في جيش علي (الأشتر) الذي يتهمه معاوية بقتل عثمان[5]. وبذلك فإن والي الشام، يمنح الأشعث براءة في القضية التي يحمل لواءها، مثنياً على موقعه ومراوداً غرائزه القبلية، فضلاً عمّا تنزع إليه نفسه من سلطان، فيخاطبه قائلاً: «إنك حاميت عن أهل العراق تكرّماً، ثم حاربت أهل الشام حميةً، وقد بلغنا والله منك وبلغت منا ما أردت، وإنا لا ندعوك إلى ترك علي ونصر معاوية، ولكنا ندعوك إلى البقية التي فيها صلاحك وصلاحنا»[6].

---

(1) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 137.

(2) ابن الأثير، الكامل ج4 ص 27.

(3) الدينوري، الأخبار الطوال ص 240، إبراهيم بيضون، اتجاهات المعارضة في الكوفة ص 42 ـ 48.

(4) وقعة صفين ص 408.

(5) المكان نفسه.

(6) المصدر نفسه ص 408 ـ 409.

ولا يشذّ الطبري مضموناً عن سلفه نصر، في توصيف الموقع الذي كان للأشعث في جيش علي، وهو يتجلى ـ عدا التسويق من جانب الأول للتحكيم كما سبقت الإشارة ـ في أنه استطاع حمل الخليفة والمتشدّدين حوله على التخلي عن لقب «أمير المؤمنين»[1]، وذلك في الاجتماع التمهيدي للمفاوضات بين «الحكمين»، ما يعني ـ بالنسبة لجماعة معاوية ـ التنازل عن موقعه كخليفة. وهكذا من خلال حلقات جاءت متداخلة ومتكاملة، بدءاً بقبول التحكيم، إلى فرض أبي موسى الأشعري ممثلاً له، إلى التخلي عن إمرة المؤمنين، كان علي يفقد تباعاً أوراقه، ويتراجع إلى أن يصبح ومعاوية ندّين متنافسين على الخلافة، بعدما كان قبل ذلك يقاتل متمرداً، ليس فقط على الشرعية، ولكنه خارج نخب الصحابة الذين انحصرت فيهم حينذاك المنافسة على هذا الموقع. ولم يكن من السهولة انصياع علي لمثل هذه التراجعات، لولا إدراكه أن الزمام أفلت من يده، بعد أن أصبح هوى الأكثرية مع التحكيم الذي يمكن اعتباره بداية الهزيمة بالنسبة إليه. فقد كان يحارب بجيش الأمر الواقع، والذي ضمّ قبائل الكوفة غير الموحدة، والفِرق التي ثارت على عثمان، ولم تتورع بعد ذلك عن سلوك السبيل ذاته إلى مصالحها الخاصة، وهذه لم تكن مستعدة للانصهار في قضية عامة والدفاع عنها مدة طويلة من الوقت. ولذلك فإن نزعة التمرد سيطرت على بعض قادتها، فتقلّبوا في مواقعهم، ومنهم من وصفهم الطبري بـ «القراء» الذين ألحّوا على التحكيم، وسرعان ما ثاروا عليه وانخرطوا في حركة انفصالية تحت اسم الخوارج[2].

وفي الوقت الذي تكرّس فيه أحد رموز الجبهة الشامية «سفيراً» لمعاوية، وهو عمرو بن العاص، فإن الجبهة العراقية لم تُمثّل بواحد من رموزها المخلصين لعلي. فقد تزعزعت هذه الجبهة بعد الدعوة إلى «التحكيم»،

---

(1) الطبري ج5 ص 52.

(2) الطبري ج5 ص 49.

والأشعث الذي عدّ نفسه ـ كما يقول جعيط ـ «لسان حال وضمير الجيش العراقي برمته»[1]، بات كما يبدو القوة الأكثر تأثيراً فيه، مخطّطاً منذ البداية لاختيار الرجل «المناسب» لهذه المهمة[2]. أما الذين اقترحهم علي، فكانوا بأجمعهم غير مقبولين، ودائماً من وجهة نظر الأشعث[3]، مما أوجد خللاً واضحاً لغير مصلحة الخليفة، باعتبار أن ممثل معاوية (ابن العاص) كان يشارك عملياً في سياسة الجبهة الشامية، فيما الآخر (الأشعري) كان معتزلاً القتال[4] ومنقطعاً عن القضية التي سيفاوض بشأنها، وهو ما جعله فعلاً في «منتصف الطريق»[5] ـ كما وصفت ذلك الروايات التاريخية ـ نحو معاوية، من دون أن يقوم ندّه بأية خطوة باتجاه علي.

ولن نتوقف طويلاً عند المكان الذي اجتمع فيه «الحكمان»، ومن شهد معهما «المؤتمر»، فهذا الأمر ملتبس جداً في الروايات التاريخية التي تجعله متأرجحاً بين أذرح ودومة الجندل. فقد جاء في «تاريخ» الطبري، أن الاتفاق جرى على «مكان عدل بين أهل الكوفة وأهل الشام»[6]، مما يرجح في ضوء ذلك، انعقاده في أذرح الأكثر توسطاً، وهو ما يراه ياقوت الحموي، معزِّزاً رأيه بدلالات مهمة ساقها في هذا السبيل[7]. وكان مقتل عثمان، القضية التي أولاها «المؤتمر» الأهمية الأساسية، منحرفاً عن الهدف الذي عُقد من أجله، وقد انساق الأشعري من دون تردّد في هذا المسار، وهو الذي يتحزب ضمناً للخليفة السالف، مما وضعه حكماً في موقع الخصم لعلي وليس الناطق باسمه. وكان الغرض من ذلك، الطعن في شرعية الخليفة، وإيجاد ثغرة من خلاله، تسمح

(1) الفتنة، جدليات الدين والسياسة ص 208.
(2) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص 204.
(3) نصر بن مزاحم، وقعة صفين ص 333. الطبري ج6 ص 28 ـ 29. ابن الأعثم، الفتوح ج4 ص 6.
(4) الطبري ج5 ص 52.
(5) الدينوري، الأخبار الطوال ص 192.
(6) الطبري ج5 ص 54.
(7) معجم البلدان ج1 ص 130.

لمعاوية بالانتقال إلى مستوى المنافسة الفعلية مع علي. وقد تمّ الإعداد لهذا الأمر عبر خطة ذكية مع ابن العاص الذي بادر إلى إثارة قضية عثمان وقتله ظلماً، من دون أن يبدو على الأشعري أنه فوجىء بها، بما في ذلك تسويق معاوية، «الحسن السياسة، الحسن التدبير... وأخو أم حبيبة زوجة النبي ... وأحد الصحابة»[1] كما ورد في الرواية التاريخية. وإذا كان معاوية ـ والكلام ما زال لابن العاص مخاطباً الأشعري ـ «ليست له سابقة، فإن لك بذلك حُجّة؛ تقول: إني وجدته وليّ عثمان المظلوم والطالب بدمه»[2]، حسب رواية أبي مخنف في الطبري.

وإذا كان الأشعري قد اعترف لابن العاص، أن «معاوية وآل معاوية أولياؤه»[3] ـ أي عثمان ـ فإن إسقاط هذا الأمر على قضية الخلافة ربما لم يدر في خلده، إذ بقي على الأرجح متمسكاً بالشورى، رافضاً فكرة الوراثة (في العائلة) التي يعمل محاوره على ترويجها. ذلك أن معارضته الضمنية لعلي، لم تؤد به إلى إيثار معاوية عليه، أو اختياره بديلاً عنه: (وأما قولك إن معاوية ولي دم عثمان فولّه هذا الأمر، فإني لم أكن لأوليه معاوية وأدع المهاجرين الأولين)[4]. وفي ضوء هذا الموقف، يمكن تفسير دعوة الأشعري إلى إحياء «اسم عمر بن الخطاب»، حين أبدى استعداداً للخروج على خطّ المهمة، فيما لو آلت الخلافة إلى «صهره» عبد اللّه بن عمر[5]. ولكن ابن العاص، كان لديه مثل هذا الاستعداد، ولكن لمصلحة ابنه عبد اللّه: «إن كنت تحب بيعة ابن عمر، فما يمنعك من ابني وأنت تعرف فضله وصلاحه»[6].

(1) الطبري ج5 ص 68.
(2) المكان نفسه.
(3) المكان نفسه.
(4) الطبري ج5 ص 68.
(5) المكان نفسه.
(6) المكان نفسه.

وهكذا فإن «الحكمين»، وللمرة الثانية، ينحرفان عن الغاية التي كانت وراء انعقاد «المؤتمر»، وهي من حيث المبدأ، إنهاء حالة الحرب والتوصل إلى اتفاق يضع حدًّا للانقسام بين المسلمين. ولكن هذا «الانحراف» كان في الواقع متعمّداً، على الأقل من جانب عمرو بن العاص الذي أثبت أنه أكثر براعة في المناورة، خصوصاً في «تقديمه» الأشعري لإعلان الاتفاق الذي وصلا إليه، وهو خلع كلٍ من علي ومعاوية، وجعل «الأمر شورى بين المسلمين، فيختار المسلمون لأنفسهم من أحبوا»[1]، وفقاً لما ورد في تاريخ الطبري.

وقد جاء ذلك على صيغة بيانٍ أذاعه الأشعري على الملأ: «أيها الناس إنّا نظرنا في أمر هذه الأمة، فلم نر أصلح لأمرها وألمّ لشعثها من أمر قد أجمع رأيي ورأي عمرو عليه، وهو أن نخلع علياً ومعاوية، وتستقبل هذه الأمة هذا الأمر، فيولّوا منهم من أحبّوا عليهم»[2]. وهذا البيان صدر عن رأي أجمع عليه الاثنان حسب تعبير الأشعري، ولم يكن ليحدث ذلك لولا أن سبقه تنسيق وتفاهم على مثل هذه المسألة المعقدة. أما القول بأن ممثل معاوية «الذكي»، خدع ممثل علي «الساذج» ـ الذي سارع إلى اتهام ابن العاص بأنه أحجم عن تأكيد الاتفاق بحرفيته (غدرت وفجرت)[3] ـ لا يعكس واقع الصورة في الرواية التاريخية. فلم يكن من السهولة على ابن العاص أن يخدع على هذا النحو شيخاً له تجربة طويلة في السياسة مثل الأشعري، مهما بلغت عنده الحنكة والبراعة في المناورة.

ولعل ما يمكن للمؤرخ ملاحظته من خلال القراءة الهادئة في الرواية، أن الأشعري الذي جاء اختياره لهذه المهمة معزّزاً بتأييد الأكثرية اليمنية في جيش علي، كان غير متحمس ضمناً لخوض معركة الدفاع عن شرعية الخليفة، من

---

(1) الطبري ج5 ص 70.

(2) المصدر نفسه ج5 ص 71.

(3) المكان نفسه.

دون أن يكون في المقابل مقتنعاً، وهو من أعرق اليمنيين إسلاماً، بأهلية معاوية للخلافة. وهنا اختلف مع ابن العاص الذي أبدى مرونة مع ندّه بشأن نظرية «الرجل الثالث»، إلا أنه ظلّ مخلصاً لصاحبه وما لبث أن التحق به ليسلّم عليه بالخلافة، فيما أدين الأشعري من صاحبه وبعض جماعته، وأخذ طريقه إلى مكة[1]، معتزلاً الصراع الذي أوشك على نهايته في ذلك الوقت.

هدأت رياح الحرب بعد فشل التحكيم، ولم يكن أمام علي سوى العودة إلى القتال، ولكن دون ذلك كانت صعوبات وعوائق. فإذا كان قرار «السلم» قد جاء نتيجة لاختراق معاوية جيشه وانحياز جزء كبير منه إلى «التحكيم»، فقد وجد نفسه الآن أمام انشقاق فعلي، تمثّل بتمرد جزء كبير آخر منه، متذرّعاً بأن «الحكم لله»[2]، أو هكذا زعم هذا الفريق الذي حمل اسم الخوارج. وتختصر الرواية التاريخية ما جرى فتقول: «لما وقع التحكيم ورجع علي من صفين، رجعوا إلى الكوفة مباينين له، فلما انتهوا إلى النهر أقاموا به، فدخل علي في الناس الكوفة، ونزلوا بحروراء، فبعث إليهم عبد اللّه بن عباس، فرجع ولم يصنع شيئاً، فخرج إليهم علي، فكلّمهم حتى وقع الرضا بينه وبينهم»[3].

ولكن هذا الاتفاق مع الخوارج، لم يكن سوى هدنة قصيرة، سيعود هؤلاء بعدها إلى تنظيم صفوفهم وتوجيه حرابهم إلى الجيش الذي قاتلوا تحت رايته. أهي «مؤامرة» جديدة تعرّض لها عليّ، وهي في النتيجة أكثر خطورة من التحكيم؟... قد لا يكون ذلك في محله من التقويم، ولكن الظروف التي اختارها هؤلاء الخوارج، فضلاً عن توقيت تمردهم، كان لهما فعل المؤامرة التي فاجأت الخليفة، وهو منهمك في إعادة تنظيم قواته في «النخيلة»[4]، والتأهب

---

(1) المكان نفسه.
(2) الطبري ج5 ص 74.
(3) المصدر نفسه ج5 ص 73.
(4) فلهوزن، الدولة العربية وسقوطها ص 71.

مرة أخرى للحرب. صحيح أن الخوارج أدانوا بعد التحكيم علياً ومعاوية، و«الضالعين» معهما في هذا الأمر، إلاّ أن حركتهم الموجّهة في الصميم ضد الخليفة، كانت تصبّ عملياً في مصلحة خصمه الذي رجحت كفّته بعد ذلك، وبات في وضع يمكّنه من تسديد الضربات المتلاحقة للجبهة العراقية.

وكان رأس حركة الخوارج عروة بن أدية، الذي تصدى للأشعث الكندي، أبرز المروجين للتحكيم، وكاد يفتك به[1]، فكان لهذا الموقف تأثير سلبي على موقع علي في مفاوضات التحكيم، بعد أن أخذت فكرة «الخروج» تنضج في أوساط قبيلة ابن أدية (تميم). وكانت «حروراء»، إحدى قرى الكوفة، المكان الذي تجمعت فيه هذه القبيلة مع آخرين استهوتهم الفكرة، لا سيما الشعارات المطروحة حينئذٍ، مثل: الأمر شورى، البيعة لله عزّ وجلّ... الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]... إلخ. فالخليفة إذاً كان أمام حركة أكثر خطورة من تلك التي واجهته في الشام وتظللت بشعار الثأر لعثمان، وصولاً إلى تكريس معاوية ولياً لدمه. فقد طرح الخوارج شعارات متقدّمة على الخلافة ذاتها، لا سيما رفضهم الضمني لسلطة قريش، عندما اختاروا عبد اللّه بن وهب الراسبي، وهو أزدي من اليمن، «خليفة» عليهم[3]، متجاوزين لأول مرة العرف المتداول منذ بيعة السقيفة، في الوقت الذي كان معاوية يعمل على توسيع دائرته، ليشمل كافة القبيلة الحاكمة (قريش)، وليس فقط جناح «المهاجرين» فيها.

على أن لغز الخوارج يبقى صعباً في النتيجة، هؤلاء الذين ينتمون بأكثريتهم إلى «تميم»، القبيلة التي لم تنفصل إلاّ قليلاً عن بداوتها، الأمر الذي يجعل موقف زعمائها المعلن، غير مقنع من التحكيم، بل غير منسجم مع هذا الواقع، وصولاً إلى ما طرحوه من شعارات حول الشورى والعدالة وما إلى

(1) المسعودي، مروج ج2 ص 393.
(2) الطبري ج5 ص 63.
(3) الطبري ج5 ص 75.

ذلك. ولعل ما هو أكثر غموضاً في هذه المسألة، أن تُدرج الرواية التاريخية طلائعهم بين «القرّاء»، الذين شكّلوا ـ حسب الطبري ـ الكتلة المناصرة للتحكيم في البداية، ثم «ارتدوا» عنه بعد موافقة الخليفة. إن تهمة البداوة ينفيها المستشرق فلهوزن، متأثراً به جعيط في هذا الصدد[1]، وهي في النتيجة لا تشكّل مدخلاً إلى حلّ ذلك اللغز، وإن كانت لبست الكثير من سلوكهم في المراحل اللاحقة، والذي جاء غير متطابق في كل الأحوال مع الأفكار المتقدمة التي تنمّ عن عقل «متحضّر» كما يراه كلا المؤرخين السالفين. ويسارع جعيط إلى دحض هذه التهمة، انطلاقاً من أن «الحركة الخارجية رغبت في كسر الإطار القبلي وحتى العربي في حقبة ثانية، لكي تطرح نفسها كدعوة إلى الفرد، كاهتداء شخصي إلى حقيقة دينية، ممزّق لروابط الدم»[2].

لعل في هذا التصوّر لمضمون حركة الخوارج شيئاً من الحقيقة، ولكن لا عقل قياداتهم، ولا المجتمع الذي انبثقوا منه، كان مهيأً لمثل هذه الأفكار، إن صحّ أنها تبلورت فكراً سياسياً متطوراً، لا سيما في تلك الفترة المبكرة. فهل يمكن فصل هؤلاء، الذين تشكلوا من قبائل الكوفة والبصرة[3]، عمّا شهده هذان «المِصران» من أحداث مهمة، ابتداءً من العقد الثالث للقرن، حين أخذت هذه القبائل أو بعضها تتمرد على الخلافة، مطالبة وإن بصورة غير مباشرة بحقوقها التي شعرت بانتهاك الولاة لها؟ ألم يكن لحركة أبي ذرّ الغفاري انعكاسها على هذين المصرين اللذين شهدا في الوقت عينه دعوات إصلاحية، لم يخل بعضها من التحدي لخلافة عثمان (حركتا حكيم بن جبلة في البصرة والأشتر النخعي في الكوفة عام 33 للهجرة)[4]؟ فلعل في الحركة الثانية (الأشتر) على

(1) فلهوزن، الخوارج والشيعة ص 32 ـ 33. هشام جعيط، الفتنة ص 266.

(2) الفتنة، إشكاليات الدين والسياسة ص 227.

(3) الطبري ج5 ص 75 ـ 76.

(4) الطبري ج4 ص 318 ـ 326.

الخصوص، ما ينبىء عن بذور ثورة استهدفت سلطة قريش التي أخذت تتململ منها القبائل، من دون أن تكون مصادفة تلك المرافعة التي دافع فيها والي الشام (معاوية)، أمام سبعة من رؤساء قبائل الكوفة، عن «شرعية» قريش التي أعزّها الله في الجاهلية والإسلام حسب تعبيره[1]. ولم تكن مصادفة كذلك، أن يكون رأسا التمرّد المشار إليه، من قادة «الثورة» ضد الخليفة عثمان، بعد عامين فقط من هذه الأحداث التي رهصت بها البصرة والكوفة.

لقد شارك الخوارج، أو بعضهم، من قبل في «الثورة»، وكان منهم من تولى سلطة الأمر الواقع خلال الأيام الخمسة التي فصلت بين مقتل عثمان والبيعة لعلي. وفي مقدمة ما يعنيه ذلك، أن السلطة التي قاربوها، لم تعد في منأى عن هواجسهم، أو على الأقل عمّا يطمحون إليه من دور فاعل فيها. وإذا كان علي قد حظي بولاء القبائل «الثائرة»، بعد تلك «الفتنة» العاصفة، فإن ذلك لم يكن صافياً على مساحتها الشاملة، وإنما الواقع الجغرافي، بعد انتقال الخليفة الجديد إلى العراق، هو الذي حدّد ارتباط جزء كبير من هذه القبائل به، ولكن ليس بالقضية التي يقاتل من أجلها.

ولا شك أن الحروب التي وجدت هذه القبائل نفسها من هذا المنطلق على ساحتها، قد شغلتها وقتاً وامتصّت، إلى حينٍ، نقمتها ضد الخلافة (القرشية) التي حالت بينها وبين ما تطمح إليه[2]؛ ومن هذا المنظور، يمكن تفسير موقف الخوارج من التحكيم، والذي لم يكن مبدئياً في كل الأحوال، بعد التذبذب الذي اتّسم به، كما سبقت الإشارة. كذلك يمكن ربط أسباب تمرّدهم بالأسباب ذاتها التي دفعتهم إلى الثورة من قبل على عثمان، واجدين مرة أخرى ظروفها المؤاتية في تلك الفرصة، وما رافقها من استرخاء على جبهة القتال.

وسواء كانت الأسباب اقتصادية، تتعلق بمطالب قديمة لهذه الكتلة القبلية

---

(1) المصدر نفسه ج4 ص 319.

(2) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص 208.

الكبيرة في العراق، أم خاضعة لاعتبارات سياسية تُردّ إلى إخفاقهم في اتخاذ دور بارز على جبهة علي، خصوصاً بعد بروز تياري «التحكيم» ومعارضته، فإن هؤلاء الخوارج شكّلوا حركة سياسية مختلفة، كانت تختمر في عقول قادتهم، معتمدةً التطرّف «الديني» طريقاً إلى استقطاب حالة شعبية واسعة حولهم. فقد أسسوا من هذا المنطلق، لنمط جديد في العلاقات السياسية، يقوم على رفض الآخر، بل اتهام المختلفين عنهم بالكفر. ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك، ما رواه الطبري عن «إعدام» عبد اللّه بن خباب وامرأته، بعد محاكمة سريعة لهذا الصحابي الورع جاءت على هذا النحو: «ماذا تقول في أبي بكر وعمر؟ فأثنى عليهما خيراً، قالوا: ما تقول في عثمان في أول خلافته وفي آخرها؟ قال: إنه كان محقاً في أولها وفي آخرها. قالوا فما تقول في علي قبل التحكيم وبعده؟ قال: إنه أعلم بالله منكم وأشدّ تَوَقِّياً على دينه وأنفذ بصيرة. فقالوا: إنك تتبع الهوى وتوالي الرجال على أسمائها لا على أفعالها، والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحداً»[1].

إن الطريقة البشعة التي جرى فيها قتل الصحابي وامرأته، جعلت علياً لا يتردّد في القضاء على هذه الحركة الخطيرة، إذ كانت برهاناً على عقم الحوار مع الخوارج. فكانت التعبئة، ثم القتال الذي وقع في النهروان[2]، ولم يدم أكثر من «ساعتين من النهار»، كانتا كافيتين للقضاء عليهم، حسب رواية اليعقوبي[3]. على أن ما بقي منهم وإن كان قليلاً جداً، جعل هذه الحركة جديرة بالبقاء لوقت طويل، مستفيدةً من التغيّرات السريعة التي شهدتها تلك المرحلة.

والواقع أن الخليفة، على الرغم من انتصاره، كان يعاني إحباطاً شديداً

---

(1) الطبري ج5 ص 81 ـ 82.

(2) أواخر سنة 37 أو 38هـ كما يرى الطبري ج5 ص 92، و39هـ لدى اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 193.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 193.

نتيجة خروج هذه المجموعة الكبيرة من جيشه الذي أصبح من العسير جداً، تعويض النقص الذي تعرّض له، وبالتالي إعادة تنظيمه على نحوٍ يؤهله لاستئناف حرب هجومية ضد معاوية. كان ذلك في وعي الخليفة الذي أكثر ما ساءه حينذاك تمرّد هؤلاء الخوارج، محاولاً حتى آخر لحظة استعادتهم إلى صفوفه، ومذكّراً إياهم بالانحياز بدايةً إلى التحكيم: «ألم تعلموا أني نهيتكم عن الحكومة وأخبرتكم أن طلب القوم إياها منكم دهْنٌ ومكيدة؟»[1]. ثم يوصي أصحابه قائلاً: «كفّوا عنهم حتى يبدأوكم»[2]، وذلك في محاولة أخيرة لرأب الصدع وتجنّب القتال. هذه المعاناة تشتد عليه بعد العودة إلى الكوفة، فيُسرّ إلى النخبة المحيطة به كلاماً غامضاً، ولكن شيئاً منه يوحي بقرب الرحيل: «أما بعد أيها الناس، فأنا فقأت عين الفتنة، ولم يكن ليجترىء عليها أحد غيري. ولو لم أكن فيكم، ما قوتل الناكثون ولا القاسطون ولا المارقون... سلوني قبل أن تفقدوني»[3].

ـ 5 ـ

نهاية الصراع

إذا كانت الجبهة العراقية التي يقودها الخليفة قد اهتزت أركانها بعد الدعوة إلى «التحكيم»، فإنها انهارت فعلاً بعد معركة النهروان، هذه التي أراد توظيفها لبعث روح القتال مجدداً بين قومه، وتعبئتهم للحرب. يقول الطبري: «كان عليّ لما فرغ من أهل النهروان، حمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن الله قد أحسن بكم وأعزّ نصركم، فتوجهوا من فوركم هذا إلى عدوكم»[4]. ولكن الخوارج في

(1) الطبري ج5 ص 84.

(2) المصدر نفسه ج5 ص 86.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 193.

(4) الطبري ج5 ص 89.

الواقع، ليسوا المعضلة الأساسية على هذه الجبهة التي كان فيها من الثغرات ما يحول دون إعادة توحيدها، خصوصاً من جانب تيّار التحكيم الذي أسس لحالة التمرد في جيش الخليفة. ومن جديد يظهر الأشعث متصدياً لعودة الحرب، ومتحدثاً باسم جماعته كلاماً يعبق بالهزيمة أو الاعتراف بها: «يا أمير المؤمنين نفدت نبالنا وكلّت سيوفنا وفصلت أسنّة رماحنا وعاد أكثرها قِصداً، فارجع إلى مصرنا...»[1]. ولكن علياً إذ تحدى الجنوح إلى السلم لدى الغالبية في جيشه، فمضى إلى «النخيلة»، «فأمر الناس - حسب رواية أبي مخنف - أن يلزموا عسكرهم ويوطنوا على الجهاد أنفسهم»[2]، فإن انسلال الجنود تباعاً من المعسكر، دفعه إلى التريث والعودة «منكسراً» إلى الكوفة[3].

وبهذه الحركة الأخيرة، كانت النهاية الفعلية للصراع على المستوى العسكري بين العراق والشام، حيث انكفأ الخليفة في الأول على نظام دفاعي، لا يملك أكثر من مواجهة الغارات التي أخذت تستهدف مواقعه من جانب القوات الشامية[4]. وكانت خطة معاوية ترمي إلى عزل الخليفة في العراق، فوجّه عمرو بن العاص إلى مصر، حيث نجح في السيطرة عليها في أعقاب معركة قصيرة، قتل فيها الوالي محمد بن أبي بكر كما سبقت الإشارة. وقد حاول علي استعادتها، حين وجّه حملة بقيادة الأشتر النخعي، إلا أن معاوية، وقد خشي من تحوّل الأكثرية اليمنية في مصر إلى القائد اليمني، بعث إليه من وضع له السم في العسل قبل وصوله إليها[5].

وبعد سقوط مصر، تابع معاوية خطته في إحكام الحصار على الخليفة،

---

(1) المكان نفسه.
(2) المكان نفسه.
(3) المصدر نفسه ج5 ص 90.
(4) اليعقوبي ج2 ص 195.
(5) المصدر نفسه ج2 ص 194.

فوجّه حملتين[1] إلى الحجاز، حيث تمكنت الثانية بقيادة بسر بن أبي أرطأة من السيطرة عليه[2]، الأمر الذي كان له تأثير سلبي بالغ على أوضاع الخليفة. فقد أصبحت مكة والمدينة تحت سيطرة معاوية، بما يعنيه ذلك من تعزيز لموقعه المعنوي، فصار بإمكانه التلقّب من دون حرج بالخلافة، بعد أن ظلّ التداول بها خجولاً منذ ارفضاض «مؤتمر» التحكيم.

وهكذا انهارت عملياً الخلافة الراشدية التي تأسست في ظل الأمر الواقع، وواجهت في سنواتها الأولى امتحاناً صعباً كاد يؤدي بالمسلمين مبكراً إلى الانقسام، لولا تحديات الردّة التي وحّدت أفكارهم ومواقفهم، وجعلتهم يطوون إلى حينٍ أزمة السلطة وتعقيداتها. ولا شك أن حركة الفتوح التي أطلقها الخليفة الأول، ودفع بها الخليفة الثاني، محقِّقاً انتصارات عظيمة في إطارها، كان لها الفضل في تعزيز هذه الوحدة التي أخذت القبائل تنصهر فيها وتتبوّأ دوراً مهماً تحت لوائها. ولكن اغتيال هذا الخليفة (عمر)، مستهدفاً، بصورة عملية، الدولة ـ المؤسسة التي كانت تتشكل على أيامه، أعاد بهذه القبائل المقاتلة من أجل قضية هي الإسلام، إلى أن تخوض الصراع خارج حركة الفتوح الراكدة في عهد عثمان، متوسِّلةً الدفاع عن مواقعها التي اهتزت نتيجة سياسة هذا الخليفة وطغيان ولاته على الأمصار. وجاءت الثورة (الفتنة)، لتكرِّس واقعاً جديداً، أصبحت القبائل في ظله متأهبة للتدخل دفاعاً عن حقوقها، حتى لو اقتضى ذلك التصدي للسلطة العليا (الخلافة).

وفي ضوء هذا الواقع، فإن الخليفة الرابع الذي كان أمام قضية أساسية، وهي إعادة توحيد «الدولة» المنهارة، لم يستطع ضبط هذه القبائل التي تفتحت غرائزها مجدّداً على الحروب الداخلية، وباتت مصالحها ما يحرّك دوافعها،

---

(1) كانت الأولى بقيادة عبد الله بن سعد الفزاري، وقد هزمه المسيّب بن نجبه الفزاري، المصدر نفسه ج2 ص 197.

(2) المكان نفسه.

وليست قضية الخليفة الذي وجد نفسه معزولاً بالقليل من النخب المراهنة على مشروعه الإصلاحي. فهي مجرّد محاولة كان علي يدرك خطورتها منذ البداية، ولم يملك سوى الوقوع فيها، إذا جاز التعبير، مدافعاً عن تراث التجربة التي دفع الخليفة عمر حياته ثمناً لها. وقد أدرك أنه مقبل على مثل ذلك، حين عاد من معركة النهروان مخاطباً الصفوة في جيشه: «إن القرآن لا يعلم علمه إلا من ذاق طعمه... وأهل العلم الذين يخبركم عملهم عن علمهم وظاهرهم عن باطنهم، هم الذين لا يخالفون الحق ولا يختلفون فيه، قد مضى فيهم من الله، حكم صادق، وفي ذلك ذكرى للذاكرين... إنكم ستلقون بعدي ذلاً شاملاً وسيفاً قاتلاً وأثرة قبيحة يتخذها الظالمون عليكم سنّة تفرق جموعكم»[1].

وباختصار، فإن الخليفة عمر، وجد في الجهاد سبيلاً إلى صهر القبائل وتوجيه طاقتها باتجاه مشروع الإسلام، ولذلك حرص على إبعاد هذه المجموعات عن السياسة وإبعاد أهل البلاد التي فتحوها عنهم حيث أقام لها معسكرات خاصة، جعلها محظورة على الصحابة الذين نقموا عليه. هذه القبائل انغمست في السياسة على عهد عثمان، وتراجعت في نفوسها الروح القتالية، فأخذت تبحث عن أقصر الطرق لبلوغ مآربها وغاياتها. ولم يكن باستطاعة علي الذي خاض الحروب منذ بيعته دفاعاً عن الخلافة المتضعضعة، إعادة تأهيلها مجدداً، وهو لم يتسن له الاحتكاك بها من قبل. فقد تولى الخلافة استجابة لأمر واقع، وفي ظله كانت العلاقة مع قبائل العراق، وبتأثير منه كانت الموافقة على التحكيم، من دون أن يكون في وسعه تجاوز هذا الواقع الصعب، سوى بتكرار المحاولة التي واجهت الإخفاق في النهاية. فقد انكفأ بعد الحرب مع الخوارج في عاصمته، ولكن من غير أن يتخلى عن المحاولة، للبقاء في الموقع الذي كان قدره القتال فيه وعليه، سواء الدفاع عن السلطة الشرعية هو الهدف، أم الحفاظ على نخب التيّار المعبّر عن فكره ونمط سلوكه.

---

(1) اليعقوبي ج2 ص 193.

وليس ثمة شك، أن علياً، قد صدمته الطريقة التي لجأ إليها خصومه، للنيل من مكانته، مستخدمين أساليب وشعارات لا تعكس كلتاهما مواقعهم أو قناعاتهم (رفع المصاحف بالنسبة لأهل الشام، أو الدعوة إلى حكم الله بالنسبة للخوارج). فقد تلاشت نهائياً آفاق الحوار الذي رفضه أساساً ورأى فيه خدعة من جانب معاوية وأركانه، وفي ضوء ذلك كان الخيار الوحيد، هو إعادة تأهيل الآلة العسكرية للخليفة، الذي سار كما يبدو شوطاً كبيراً في هذا المجال، إذا توقفنا عند رواية الزهري بأن «أربعين ألفاً بايعوا علياً على الموت»[1]. وهذه المهمة قد عُهد الإشراف على تنفيذها إلى قيس بن سعد، الأكثر تمسكاً بخيار الحرب بعد غياب رموز الجبهة العراقية الكبار: محمد بن أبي بكر وعمّار بن ياسر والأشتر النخعي ومحمد بن أبي حذيفة وهاشم بن عتبة بن أبي وقاص. ولم يزل قيس ماضياً في مهمته[2]، ويعمل على إنجازها، مستثنياً الفئات التي تورطت في مشروع السلام الشامي، وما جرّ إليه من نتائج خطيرة على الجبهة العراقية.

ولكن اغتيال علي، شكّل ضربة كبيرة لهذه العملية التي ارتبطت أساساً بالخليفة، ما أحدث غيابه فراغاً، كان من الصعب ملؤه بالسرعة المطلوبة. وحينذاك لم يتردد معاوية في استغلال الواقع الجديد، في وقت اشتد فيه ضغط قواته على العراق، مؤدياً إلى إرباك الوضع فيه، حيث واجه الحسن بن علي، حالة كتلك التي طرأت بعد فشل التحكيم، مسفرة عن تمزّق الجيش الذي فقد فجأة ثمانية آلاف من الجنود، قادهم عبيد اللّه بن عباس إلى الجبهة المعادية[3]. وإذا كان القائد الآخر (قيس بن سعد)، وهو الذي أشرف على تنظيم الجيش في ذلك الوقت، قد ظلّ متمسكاً بموقفه المؤيد للحرب،

---

(1) الطبري ج5 ص 158.

(2) المصدر نفسه ج5 ص 158.

(3) يروي اليعقوبي أن معاوية أرسل إلى عبيد اللّه بن عباس وجعل له ألف ألف درهم، فصار إليه في ثمانية آلاف من أصحابه. تاريخ ج2 ص 214.

ومعارضته الشديدة للصلح، فإن ما تبقى من الجند لم يكن كافياً لخوض معركة جديّة، مع قوات الشام المتفوقة والبعيدة عن التناقضات والصراعات الداخلية.

ولعل قيساً الذي تفرّد أخيراً بخيار الحرب، حتى بعد موافقة الحسن على الصلح مع معاوية، لم ينطلق فقط من الموقف المبدئي من هذا الأخير، ولكنّ اعتبارات بدت حينذاك مهمة بالنسبة إليه، إذ حرص على إدراج «الأنصار» في الصلح المرتقب، لما كان يتوجسه من عقاب منتظر لجماعته، «المتهمة» بقتل عثمان و«المتحزّبة» بأكثريتها لقضية علي. قد يكون ذلك مما حمله على التطرّف، الذي دفع معاوية في النهاية إلى الرضوخ، والتوقيع على صلح منفرد مع قيس، نصّ على أمان له، «الشيعة علي» حسب الرواية التاريخية[1].

هكذا انتهى الصراع على الخلافة التي جسدت بالنسبة لعلي قضيةً هي الإسلام، فقاتل دفاعاً عنها من أسماهم بـ «الناكثين» و«المارقين»، من دون أن تكون سلطة ما يعبأ بها كثيراً، وهو الذي تولاّها على كره منه، وزهْد العارف بأخطارها وتحدياتها الكبيرة. أما بالنسبة لمعاوية، فكانت مطلباً سلطوياً في الصميم، منطلقاً من تراث أسرته الأموية التي كانت لها الزعامة ـ التجارية على الأقل ـ في قريش، وأعادت لنفسها الاعتبار من خلال شخصيتين منها: (1) يزيد بن أبي سفيان، أحد القادة الكبار في حركة الفتوح، ومؤسس «الملك» الأموي بصورة ما في الشام. (2) عثمان بن عفان الذي رسّخه على مستوى السلطة العليا مع توليه الخلافة، معزِّزاً نفوذ أسرته وعلى رأسها معاوية. لقد انخرط الأخير شأن أخيه في الإسلام، فكان أقرب إليه من أبيه الذي لم يستطع، برغم «العفو» عنه، إزالة الصورة الوثنية تماماً عن وجهه، ونجح ـ أي معاوية ـ في الانتقال إلى موقع بارز في السلطة خلال عهد الخليفة عمر، الذي اعترف بكفاءته القيادية، وبحاجة «مصرٍ» كالشام إلى إدارته في ذلك الوقت.

---

(1) ابن الأثير، الكامل ج3 ص 408.

ولكن معاوية، وهو لم يصنّف نفسه بين النُخب في الإسلام، تلك التي حظيت بهالة خاصة، حيث الخلفاء الأوائل منها، كذلك الولاة حتى عهد عثمان، كان قادراً من هذا المنطلق، وما تمتع به من مرونة وبراعة في المناورة، على التوفيق بين تراثه «القرشي» وموقعه المستجد في الإسلام، مؤسساً لمدرسة في هذا السبيل، حيث الدين في خدمة السياسة التي تتوسل عبره المسوّغات لتحقيق أهدافها، من دون أن تكون دائماً على تطابق معه. ومن البديهي أن مثل هذه المعادلة، وجد طريقاً له إلى عقول القبائل التي كانت مادة الصراع، سواء على الجبهة الشامية أو العراقية، والتي وجدت نفسها في النهاية أكثر ميلاً إلى مرونة معاوية منها إلى شدّة علي، مما يفسّر تضعضعها على جبهة الخليفة، وتماسكها على جبهة والي الشام.

ـ 6 ـ

ملابسات الاغتيال

في ضوء ما تقدم، إن الدعوة إلى التحكيم عبّرت عن مزاج كتلة قبلية كبيرة لدى الجانبين، مؤدية إلى فتح ثغرة ما كان بالإمكان معالجتها في جيش علي، من دون إعادة نظر جذرية في تركيبه، خصوصاً بعد غياب القادة الكبار عنه. ولكن علياً اغتيل وهو منصرف إلى تنظيم جيشه كما سبقت الإشارة، وأدى سقوطه إلى تنفيذ الحلقة الأخيرة من مشروع معاوية للوصول إلى الخلافة. على أن المؤرخ، لا يدع مثل هذه الحادثة، من دون إثارة شكوك حولها، تتصل، ليس بالتوقيت فقط، ولكن خصوصاً بالحبكة «الدرامية» البارزة فيها. فقد جاء في الرواية: «أن ابن ملجم، والبُرك بن عبد اللّه، وعمرو بن بكر التميمي، اجتمعوا، فتذاكروا أمر الناس وعابوا على ولاتهم، ثم ذكروا أهل النهر (النهروان)، فترحموا عليهم وقالوا: ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئاً... فلو شرينا أنفسنا فأتينا أئمة الضلالة فالتمسنا قتلهم فأرحنا منهم البلاد وثأرنا بهم إخواننا!

فقال ابن ملجم: أنا أكفيكم علي بن أبي طالب ـ وكان من أهل مصر ـ وقال البُرك بن عبد اللّه: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر: أنا أكفيكم عمرو بن العاص. فتعاهدوا... فأخذوا أسيافهم فسمّوها، واتّعدوا لسبع عشرة تخلو من رمضان، أن يثب كل واحد منهم على صاحبه الذي توجّه إليه، وأقبل كل رجل منهم إلى المصر الذي فيه صاحبه الذي يطلب»[1].

وهكذا يمضي الثلاثة ـ الذين يفترض أنهم من الخوارج، إذ إن الرواية لم تشر إلى هذه المسألة بالنسبة للبُرك وعمرو ـ إلى تنفيذ مهمتهم في وقت واحد، فنجح ابن ملجم في قتل علي صبيحة ذلك اليوم (السابع عشر من رمضان سنة أربعين للهجرة) وهو يؤدي صلاة الفجر في الكوفة[2]. أما البُرك فلم يُصب مقتلاً من معاوية، فيما أسعف الحظ عمرو بن العاص الذي لم يخرج للصلاة، بسبب علّة «مفاجئة» طرأت له، فنجا من الموت[3].

والواقع أن الرواية لم تكشف لنا عن المكان الذي جرى فيه لقاء الثلاثة، كذلك الظروف المشتركة التي جمعتهم، ودفعت بهم إلى اتخاذ هذا القرار الجريء، خصوصاً وأن ابن ملجم وُصف بأنه من أهل مصر[4]، بينما ظلّ مجهولاً المكان الذي جاء منه الآخران. فثمة كندي (ابن ملجم)، أو محسوب، على الأقل، على القبيلة الكندية التي قاتلت كتلةً واحدة مع علي، ولم يُذكر أن رجالاً منها التحقوا بالخوارج. وثمة آخر (البُرك) مجهول النسب في الرواية، وبالتالي لا نستطيع مقاربة الحوافز الفعلية وراء اشتراكه في «المؤامرة». أما الثالث (عمرو بن بكر) فقد وُصف في الرواية بأنه تميمي، أي من القبيلة التي شكّلت عصب الخوارج المنشقين عن علي، الأمر الذي يعطيه ربما تسويغاً لقتل

(1) الطبري ج5 ص 143 ـ 144.
(2) المصدر نفسه ج5 ص 145.
(3) المصدر نفسه ج5 ص 149.
(4) الطبري ج5 ص 144.

الخليفة أكثر من رفيقه (المرادي الكندي). والرواية، إلى ذلك، تنطوي على لبس قد يصل إلى حد التناقض، الذي يجرّ بدوره إلى بعض الأسئلة ومنها:

1 ـ لماذا تعهّد ابن ملجم قتل علي، ولم توكل إليه ـ وهو من أهل مصر ـ مهمة القضاء على واليها عمرو بن العاص حيث معرفته بالمكان تؤدي إلى تسهيل مهمته؟

2 ـ هل كان الدافع مبدئياً كما صوّرته الرواية؟ ذلك أن الأخيرة سرعان ما تطرح حافزاً آخر، ربما كان السبب المباشر لعملية الاغتيال، عندما استهوت ابن ملجم «امرأة فائقة الجمال» وكانت قد اشترطت عليه قتل علي لقاء موافقتها على الزواج به؟[1]

3 ـ هل كان بالإمكان ضبط التوقيت بهذه الدقة في ذلك الوقت وفي أماكن متباعدة كثيراً عن بعضها؟

4 ـ هل الأسباب المعلنة، هي ما حرّك دوافع المتآمرين الثلاثة، أم أنها حيكت على هذا النحو للتمويه، والتعتيم على الطرف الضالع مباشرة فيها؟

5 ـ هل كان الخوارج أخيراً من خطّط لها بالفعل، أم أن التهمة ألقيت عليهم، باعتبارهم حركة متطرفة، وليس بعيداً عن نهجها الاغتيال؟

هذه أسئلة تُطرح انطلاقاً من الرواية التي ليس على المؤرخ سوى الاعتراف بها، مهما كانت عرضة للشك أو نائية عن الواقع. ولكن المؤرخ، ومن صميم مهمته، توسّل الحقيقة أو ما يقاربها، لا يجد ما يلبي طموحه، فضلاً عن قناعاته في مثل هذه التفاصيل المشحونة بالخيال. وإذا كانت طريقة الاغتيال من مألوف ما نهج عليه الخوارج، كما سبقت الإشارة، فإن ذلك لا يعني أنهم وراء هذه المؤامرة المحبوكة، وأنهم المستفيدون أساساً من تغييب الخليفة. فقد شهدت

(1) المصدر نفسه ج5 ص 144.

المرحلة اغتيال عدد من القادة البارزين، وربما كان بينهم أكثر استفزازاً للخوارج من عمرو بن العاص، من دون أن يُتهم هؤلاء باغتيالهم. وعليّ في النتيجة يُلقي شيئاً من الريب على هذه المسألة، إذ كانت هذه الفئة، على الرغم من الحرب بينهما، أقرب إليه من معاوية، مسوّغاً لها بعض دوافعها، إذا توقفنا عند كلماته الأخيرة: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه»[1].

ولو عدنا إلى الرواية، فباستثناء ابن طباطبا ـ وهو مؤرخ متأخر ـ الذي حدّد انتماء الثلاثة إلى الخوارج[2]، سنجد ضلوع الخوارج في الاغتيال يتأسس على علاقة القاتل بـ «قطام»، المرأة التي حرّضته انتقاماً لأبيها وأخيها المقتولين في النهروان[3]. ولكنّ اليعقوبي يشدّنا إلى رواية أكثر خطورة، وربما طالت طرفاً، غير الخوارج، خطّط للاغتيال، إذ يقول: «فنزل (ابن ملجم) على الأشعث بن قيس، فأقام عنده شهراً يستحدّ سيفه»[4]. لماذا لا يكون الأشعث الطرف الذي خطط للعملية، وقد كان لوقت قصير قد عُزل من منصبه، متّهماً باستغلاله كوالٍ على أذربيجان[5]، كما كان متهماً بتفكيك جيشه وتخذيل عناصره عن القتال.

وفي النهاية يبقى ابن ملجم وحده «بطلاً» للرواية، حيث أجمع عليه المؤرخون الأوائل، فيما كان الاختلاف واضحاً بالنسبة لرفيقيه: فاليعقوبي الذي أورد ابن ملجم باسمه الكامل، اقتصر على وصف الآخرين بـ «صاحب معاوية» و«صاحب عمرو بن العاص»[6]. أما الدينوري فقد ذكرهما بالاسم ولكن

(1) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده ج1 ص 103.
(2) الفخري في الآداب السلطانية ص 100.
(3) الطبري ج5 ص 144.
(4) تاريخ اليعقوبي ج2 ص 212.
(5) المصدر نفسه ج2 ص 200.
(6) المصدر نفسه ج2 ص 212.

مختلفين عن الطبري، فاستبدل بالبُرك، النزّال بن عامر، وبعمرو بن بكر، عبد اللّه بن مالك الصيداوي[1]. كما ورد أحدهما مختلفاً في «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة، فيصبح لقبه البكر، فيما اسمه الحقيقي، الحجاج بن عبد اللّه الصريمي[2].

هل هي مصادفة أن يكون المتفق عليه قاتل علي، بمثل ما هي مصادفة أن تكون مهمته الوحيدة التي تكللت بالنجاح؟ تساؤل قد لا يملك المؤرخ جواباً واضحاً عليه، ولكنه، والعقل طريقه إلى الحقيقة، لا يجد من العناصر الموضوعية، ما يعزّز قناعاته بتفاصيل هذه الرواية، التي تذكّره في تركيبها بتلك التي نُسجت حول اغتيال عمر بن الخطاب. والمؤرخ في النتيجة لا يتغاضى عن مسألة مهمة، وهي أن الطبري الذي اعتاد توثيق رواياته، معتمداً في هذا السياق على إخباريين معروفين مثل: أبي مخنف والواقدي وعمر بن شيبة، يورد رواية الاغتيال عن إخباري (موسى بن عثمان)، ليس مصنفاً على الأقل بين هذه المجموعة، من دون العودة، كعادته في الغالب، إلى مصادر أخرى تدعم هذه الرواية.

وإذا كان اغتيال عمر بن الخطاب، قد هزّ أوصال «الدولة» الراشدية التي عمل على ترسيخ قواعدها لكي تصبح الإطار والمرجعية للمسلمين، فإن اغتيال علي، شكّل الضربة القاضية لهذه الدولة التي ظلّت مشروعاً، بعد أن حالت الصراعات الداخلية الطاحنة، دون تثبيت جذورها في الأرض، بما يتوافق وأحلام الخليفتين اللذين سقطا ضحية لها. وبذلك انطوت فكرة الدولة الإسلامية بمعنى الانموذج، مُستلهَمةً من تجربة الرسول الرائدة، لتحلّ مكانها «دولة القبائل» التي قامت على التوازن بين قوى الأمر الواقع، والتوفيق بين الإسلام ومقتضيات المرحلة، وهي الدولة الأموية.

(1) الأخبار الطوال ص 213.

(2) الإمامة والسياسة ج1 ص 147.

والحرب التي أخذت جلّ الوقت، طاغية على ما عداها من أحداث في خلافة علي، لم تحل دون بروز الوجه الآخر لها، والمتمثل بأنشطة الحكم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وإذا كان المؤرخون أكثر ما تشدّهم الحروب والصراعات على اختلافها، متغاضين عن المنجزات الأخرى، فإن التراث الذي تركه علي في «نهجه»، لم يكن مجرّد تنظير لدولة في خياله، وإنما جاء محصلة لتجربة فذّة على أرض الواقع. هذه «الدولة» اسْتُهْدِفَتْ مرةً أخرى، ولوقتٍ طويل جداً لم تعد سوى في أذهان المعارضة، التي طال بها أيضاً الزمن وهي تترنح على متان أحلامها الصعبة.



الفصل الثالث

في رؤية الدولة والفكر السياسي

وتفقّد أمر الخراج بما يصلح أهله. . . وليكن
نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب
الخراج. . .ثم انظر في حال كتّابك، فولِّ على أمورك خيرهم.



ـ 1 ـ

في النهج السياسي

كانت أيام خمسة قد مرّت على مقتل عثمان، ولكنها طويلة في الزمن الذي تغيّرت معالمه، والتاريخ الذي تلكأ في المسير، ومعقّدة جداً في نفوس القوم الذين غادروا أو كادوا زمانهم والتاريخ. أما أولئك القادمون من «أمصارهم»، وقد أمسكوا حينذاك بالعنان، فأغلب الظن أنهم تورطوا فيما وصلوا إليه، مؤديةً حركتهم، على غير قصد، إلى إسقاط «الشورى» التي كانت «فلتة» لم يتَّقِ المسلمون شرها، فأطاحت خليفتين[1]، قبل أن يمضي الثالث[2] إلى المصير نفسه، من دون أن يكون المتربّص بها، سوى أولئك المستفيدين، قاطفي الثمار. ومن المفارقة أن الذين تصدّوا للدفاع عنها، كانوا معارضيها الأوائل، من خلال دفاعهم عن الإسلام، وقد بدا أنهم حينذاك على غير خطّه تماماً، ومهدَّداً إبان تلك المحنة.

هل يعني ذلك أن «الشورى» مصدر الخلل، أم أنها كانت ضحية بعض الذين تستّروا بظلها، وتهيأوا لضربها في الوقت المناسب؟ هذا التساؤل غير

(1) عمر وعثمان.

(2) علي.

ملحوظ في هذا السياق الذي يعنينا منه تعرّف الظروف التي تمت فيها البيعة لعلي بن أبي طالب، وفقاً لصيغة لم يكن متحمساً لها على الأقل، دون أن تكون القرابة من الرسول حجّته في الطموح إلى السلطة، وإنما وجد في نفسه الشروط للقيام بهذا الدور، ومتابعة المسيرة في خطّها الذي يعتقد أنه الصحيح.

وهكذا تأتي إليه الخلافة غير موائمة في وقتها، بعد أن ابتعدت عنه في الوقت الموائم، مما يفسّر حينذاك الإبطاء والتردد في قبول المهمة الصعبة: «لا حاجة لي في أمركم، فمن اخترتم رضيت»[1]. ولكن الناس لا بدّ لهم من إمام، كما واجهه القوم أصحاب الشأن، وعبّروا عن ذلك بقولهم: «إنا لا نعلم أحداً أحقّ بها منك»[2]، مقدّمين «السابقة» على «القرابة»، وإن كانت الأخيرة تكتسب عمقها في الدور الذي غاص به حتى الجذور، وفرض اختياره دون غيره، منقذاً للمركب المترنّح وسط العاصفة.

وليس من الصعوبة قراءة أفكار عليّ في تلك اللحظة، فهو عازف عن ركوبه، زاهد فيما يرنو آخرون إليه بشغف. والزهد يمارسه من منطلق إيجابي، ومن منظور المسؤولية الكاملة، حين ينصح المتردّدين عليه على مدى الأيام الخمسة بالقول: «لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً»[3]. وبعد البيعة في المسجد، تلك التي كان أول المبادرين إليها طلحة بن عبيد اللّه، ثم الزبير بن العوّام، لم يجد حرجاً في أن يعرضها على الاثنين: «إن أحببتما أن تبايعاني وإن أحببتما بايعتكما»[4]، على ما جاء في الرواية التاريخية. فقد كان هذا الزهد إذاً، ليس في الدور، ولكن في المهمة التي بدت محفوفة بالأخطار الجسام، ومحاطة بالشكوك في وحدة الجماعة، المنطوية على شرخ كبير،

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج3 ص 190.

(2) المكان نفسه.

(3) المصدر نفسه ج3 ص 191.

(4) المكان نفسه.

ليست تبدده البيعة الواهية من جانب طلحة والزبير اللذين سرعان ما عادا عنها، من دون تقدير لفداحة ما أقدما عليه وتأثيره في تعميق الشرخ. وهذا الزهد الذي أصبح من الملامح البارزة للنهج السياسي عند علي، نجد صداه في تقويم خليفة أموي (عمر بن عبد العزيز)، كان ناشزاً على خط أسرته في أمور كثيرة، معترفاً بأن «أزهد الناس في الدنيا هو علي بن أبي طالب»[1].

هذا السلوك السياسي، لم يكن مألوفاً بالقياس ذاته فيما تقدم، وهو ما كان يثير المخاوف من وصول علي إلى الخلافة، الأمر الذي أدركه عمر بن الخطاب في معرض التقويم، المنسوب إليه، للصحابة الستّة المؤهلين لتوليّ الحكم بعده، مستثنياً علياً بقوله: «سيحملكم على طريقة هي الحق»[2]. لقد صرّح الخليفة بذلك وهو في ذروة المعاناة مما وصل إليه الأمر مع بعض الصحابة الذين ركدت في نفوسهم القضية، فبهرتهم الغنائم وتاقوا إلى امتلاك القرى والضياع والدور، مدركاً صعوبة المرحلة التالية، ومعبِّراً بصورة غير مباشرة عن قلقه من الغد الذي حمل سريعاً نهاية الخليفة المتشدّد[3]، دون أن يكون المتهم واحداً فقط، لأن أصابع الإتهام أشارت إلى عدة أطراف ـ ربما تفاوت ضلوعها المباشر وغير المباشر في اغتياله ـ كانت مستفيدة من غياب الخليفة القوي...

هذه «الطريقة» ـ كما وصفها عمر ـ في حمل الناس على الحق، كانت قد طغت فعلاً على سلوك الخليفة الجديد (علي)، ملتزماً خياره المعبّر عن الجذرية المطلقة في القول المنسوب إليه عند ابن عساكر: «حزبنا حزب الله والفئة الباغية حزب الشيطان ومن سوّى بيننا وبين عدونا فليس منا»[4]. ومن البديهي أن مثل هذا الخيار لا يترك حيّزاً للتسوية بين خطّين: الإسلام الجذري ممثلاً بعلي،

---

(1) ابن عساكر، ترجمة الإمام علي (تاريخ مدينة دمشق ج3 ص 252).
(2) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك ص 14.
(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج3 ص 64.
(4) ابن عساكر، المصدر السابق ج3 ص 183.

والإسلام التوفيقي الذي كانت من دعاته الأسرة الأموية، وحقّقت نجاحاً فيه على يد معاوية بن أبي سفيان. وثمة الكثير من الشواهد في هذا المجال، ولكننا سنتوقف عند حادثتين قد يكون لهما من الدلالة ما يكفي للتأكيد على هذ الخيار:

ـ **الأولى**: وقعت في أعقاب اغتيال عمر، عندما طالب علي بمحاكمة عبيد اللّه ابنه، بعد قتله أشخاصاً اتهمهم بقتل أبيه[1]، الأمر الذي لم يأخذ به الخليفة (عثمان)، مؤدياً ذلك إلى طيّ ملف القضية، على ما فيها من غموض. فقد تساوى عنده ـ أي علي ـ كل المذنبين، بمن فيهم ابن الخليفة السابق الذي أقدم على الانتقام بنفسه، وممارسة حق ليس له أن يقوم به، وإنما «الدولة» هي صاحبة القرار فيه.

ـ **والثانية**: ليست خافية دلالتها في الموقف الجذري من قضية معاوية وعدم التردّد في عزله على الرغم من نصيحة أصحابه، بأن يدعه وقتاً حتى تستقيم الأمور. ولكن هذه النصيحة التي قد تكون مفيدة من منظور سياسي واقعي، فهي ليست كذلك في المنظور المبدئي للخليفة الذي يرفض منطق التسوية والتمييز بين شخص وآخر، وإن كانت لأحدهما خصوصية ما، فحسَم هذه القضية بصورة قاطعة: «لو كنتُ مستعملاً أحداً لضرّه ونفعه، لاستعملت معاوية على الشام»[2].

لقد كان التساهل في الخيار، معناه الاقتراب من الآخر: وهو «حزب الشيطان» أو الشّر، كما جاء في خطبة البيعة: «فخذوا بالخير ودعوا الشّر»[3]؛ على أن الفرادة في هذا المنهاج، ليست في الفكرة فقط، ولكن في الممارسة التي كانت من الشدة، مما لا نجد أنموذجاً آخر يماثلها في التاريخ الإسلامي: «ألا وإن الشيطان قد جمع حزبه واستجلب خيله ورَجْله، وإن معي لبصيرتي، ما

---

(1) الطبري ج4 ص 249 وما بعدها.

(2) الإمامة والسياسة ج2 ص 52.

(3) ابن الأثير، الكامل ج3 ص 194.

لبّستُ على نفسي ولا لُبّس علي، وأيم الله لا أفرطن لهم حوضاً أنا ماتحه[1] لا يُصدرون عنه ولا يعودون إليه»[2].

ولعل أهمية الخيار تكمن في صعوبته، وفي إدراك علي سلفاً وعورة الطريق ومشاق المهمة، ومع ذلك يبقى متشبثاً به، رافضاً أي دعوة للمساومة ولو كانت مرحلية. وقد يقول قائل إن هذا الخيار يبقى نظرياً وليس له حظ من النجاح، إذ يؤدي بصاحبه إلى العزلة وإلى العبور عكس التيّار. ولكن علياً عندما تصدى للمهمة، لم يكن مجرّد داعية يتوخى التنظير فقط، وإنما كان يراهن على تأسيس المجتمع الملتزم بفكره والمنخرط في مسيرته، ربما انطلاقاً من مساحة صغيرة، إلى المساحة الأوسع للمجتمع، كما عبّر عن هذه الهواجس في صفّين: «ما دفعتُ الحرب يوماً إلا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي بي وتعشوا إلى ضوئي، وذلك أحب إليّ من أن أقتلها على ضلالها، وإن كانت تنوء بآثامها»[3]، وهي مغامرة في النتيجة، سواء كانت الحرب سبيلاً إليها أم كان الحوار. والتشدّد في الخطاب هنا، لم يكن ضرباً من التطرف الذي ربما أخذه البعض على علي، طاعناً في كفاءته السياسية[4]، ومتّهماً إياه بتضييع الفرص التي تطلبت، برأي هذا البعض، اسلوباً أكثر مرونةً للوصول إلى الهدف المنشود.

والواقع أن أي قارئ متمعن في أحداث تلك المرحلة، يدرك جيداً أنه لم يتوفر سبيل للخروج من المحنة بغير ثمن باهظ. ومن السذاجة الاعتقاد بأن قليلاً من السياسة ربما كان غيّر مجرى الأحداث لمصلحة علي، لأن «الدولة» كانت منقسمةً فعلاً حين تمّت البيعة في «المدينة»، فيما بدت عناصرها شبه مكتملة في الشام، من الجيش، إلى الإدارة، إلى احتواء القبائل والاكتفاء الاقتصادي، وغير

---

(1) ماتحه: نازِعه.
(2) نهج البلاغة ج1 ص 38.
(3) المصدر نفسه ج1 ص 99 ـ 100.
(4) انظر قوله: «لولا كراهية الغدر لكنتُ من أدهى الناس» نهج البلاغة ج2 ص 206.

ذلك من مقومات سار فيها معاوية شوطاً منذ عهد الخليفة السالف، وربما الأسبق، متذرعاً بالدفاع عن ثغور الشام ضد «الخطر» البيزنطي. في هذا الوقت كان علي قد تسلّم زمام دولة مفككة، تفتقر إلى الجيش وإلى المال، فضلاً عن الولاء الذي اقتصر في البداية على مجموعة الأنصار في المدينة. فكان عليه أن يعيد تأسيس «الدولة» المنقسمة، الأمر الذي فرض عليه الخروج من الحجاز، ليس لمواجهة حركة البصرة، ولكن لسببين اثنين: أولهما، تفادي تكريس الانقسام الواقع بقيام «دولة» معاوية في الشام، وثانيهما، تأمين بؤرة صالحة للمجتمع الانموذج الذي توخى من خلاله التصدي لتحديات المرحلة.

لقد كانت الصورة واضحة لديه، على الرغم من تعقيدات الموقف وغموضه، ولم تكن جذريته تقلّل من أهمية الحوار في منهاجه، وإن بدا التطبيق مختلفاً في بعض الأحيان، إذ إن الموقف عادة ما كان يفرض ذلك، كما حدث إبّان الحوار الذي سبق معركة «الجمل»، حيث كان يخوض حرباً وهو كاره لها أشدّ الكره، ويواجه قوماً افتعلوا هذه الحرب لغاية في نفوسهم، مما أوجب تشريعاً لمواجهة هذه الحالة المستجدة، عُرف بقتال أهل القبلة[1]؛ أما الحرب مع معاوية، فكان الحوار الذي تقدَّمها مجرّد محاولة يائسة مع طرف لا يجدي معه مثل هذا الحوار، بعد أن وصل إلى مسافة بعيدة عنه، وأضحى الإسلام في النهاية مهدّداً، وليست السلطة بحدّ ذاتها كما جرى في البصرة. ولذلك يتغلّب منطق الحسم على منطق الحوار الذي كان مجرّد رسالة إلى أهل الشام، وليس سبيلاً إلى عقل معاوية الذي أُغلق على حجج وذرائع مفتعلة. والالتقاء معه، يعني من هذا المنظور «الكفر»، فيما القتال في هذه الحالة يصبح المشروع لدفع الباطل والكفر معاً: «إن استعدادي لحرب أهل الشام وجرير عندهم، إغلاق للشام وصرف لأهله عن خير أرادوه، ولكن قد وقّتُّ لجرير وقتاً لا يقيم بعده إلا مخدوعاً أو عاصياً، والرأي عندي مع الأناة فأَرْودوا ولا أكره لكم الإعداد. ولقد

(1) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 183.

ضربتُ أنف هذا الأمر وعينه، وقلّبتُ ظهره وبطنه، فلم أر لي إلا القتال أو الكفر، إنه قد كان على الناس والٍ أحدث أحداثاً، وأوجد للناس مقالاً، فقالوا، ثم نقموا فغيَّروا»[1].

وهكذا أخفقت المحاولة، وبدا الحوار عقيماً في ظلّ انعدام الجوامع المشتركة بين اتجاهين متناقضين في الصميم، فرجحت كفّة الحرب التي اقترنت عند الإمام عليّ بالجهاد[2]، وهو عنده ذروة الإسلام[3]، على نحو لم يحدث في حرب «الجمل» التي كانت برأيه اقتتالاً على البغي وليس على التكفير[4]، بينما كانت هذه الحرب (صفين)، خياراً خارج إطار المساومة، لأن الخيار الآخر معناه الوقوع في «الكفر»[5]، والتسوية تؤدي إلى الفتنة[6]، إذا ما توقفنا عند التسوية الكبرى السالفة، التي جاءت بعثمان وانتهت بالفتنة الكبرى، مطوّحةً بوحدة المسلمين، ومشعلةً بينهم الحروب. ولعل «الفتنة» كانت مما يؤرق بال عليّ منذ السقيفة، ويدفعه دائماً إلى التضحية والتنازل عما يرى أنه حق له، حفاظاً على الوحدة، مسجّلاً عدة مواقف تاريخية في هذا السبيل، ولكن هذا الموقف المبني على قاعدة مواجهة العدو المشترك، لم يعد ممكناً الاستمرار فيه، بعد أن حققت الفتنة غايتها، وأودت بالدولة إلى الانقسام.

قد يجوز التساؤل هنا، عن هذا التوافق بين الجذرية والحوار في فكر الإمام علي، في وقت ربما احتاج الأخير إلى قليل من الأولى، لتفعيله وأداء الدور المطلوب منه. ولكن هذا الموقف قد يعيدنا إلى مرحلة الصراع بين المدينة ومكة في عهد الرسول، حين كانت الحرب قائمة على أشدّها بين الجبهتين، من

---

(1) نهج البلاغة ج1 ص 89 ـ 90.
(2) المصدر نفسه ج1 ص 63 ـ 78 وج2 ص 263، وج 3 ص 44 إلخ...
(3) المصدر نفسه ج1 ص 217.
(4) ابن عبد ربه، العقد الفريد ج5 ص 74.
(5) ابن عساكر، المصدر السابق ج1 ص 90.
(6) المصدر نفسه ج1 ص 95.

دون أن يحول ذلك واستخدام الحوار مع قريش إذا ما دعت الحاجة، ودون أن يتناقض هذا الأمر مع صلابة الجبهة الإسلامية وإصرارها على ضرب القاعدة الوثنية. ولنا في غزوة الحديبية خير مثال على ذلك، فقد نفّذها الرسول في وقت كانت تعاني قريش انكفاء ملحوظاً في قوتها السياسية والعسكرية، بعد الهزيمة في الخندق، الموقعة ـ المنعطف في الصراع بين المسلمين وقريش، مما جعل المبادرة في يد المدينة حين حاور الرسول من موقع القوة قريشاً التي كانت تستسلم لعزلتها بعد الخندق، بينما حقق المسلمون انتصاراً سياسياً باهراً، مهّد السبيل بعد وقت قصير للإنجاز الأعظم وهو فتح مكة.

و«الحديبية» لا نقارنها بالدعوة إلى المهادنة مع معاوية، كما نصح عبد اللّه بن عباس علياً بذلك، ولكن المقارنة تأخذ مكانها الصحيح بين «معاهدتي» الحديبية والتحكيم، لما بين الاثنتين من ظروف متشابهة، مع الفارق أن جبهة الرسول كانت صلبة ومتماسكة، بينما كانت جبهة علي متداعية ومخترَقة. أما ذلك الذي جرى من قبل بين علي ومعاوية، فلم يكن حواراً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما كان مجرّد إبلاغ من جانب الخليفة لوالي الشام بالرضوخ لقرار العزل، لأن معاوية كان في وضع تمردي على الشرعية، ولا ينبغي التعامل معه بالحوار، لأن ذلك معناه الاعتراف بحركته، فضلاً عما سيفرضه ذلكَ من مساومات لم يكن الخليفة مستعداً للتجاوب معها، خصوصاً في المرحلة الأولى من الصراع بين الاثنين.

ولعل المساجلة ـ التي أوردها ابن الأثير ـ بين علي وابن عباس، تجسّد هذا النهج السياسي عند الأول، برفضه مبدأ المهادنة مع معاوية، في حين يرى الآخر أن والي الشام وأصحابه «أهل دنيا فمتى تثبّتهم لا يبالوا من وُلّي هذا الأمر، ومتى تعزلهم يقولوا: أخذ هذا الأمر بغير شورى وهو قتل صاحبنا ويؤلبون عليك، فتنتفض عليك الشام وأهل العراق»[1]، مشيراً عليه ـ أي ابن

(1) الكامل في التاريخ ج3 ص 197.

عباس ـ أن يثبّت معاوية. ولكن جواب علي كان قاطعاً، بأنه «لن يستخدم معاوية يومين»[1]، و«لن يعطيه إلاّ السيف»[2]. هذا النهج القائم على قاعدة المبدأ، كان لا بدّ أن يصطدم مع دعوة المهادنة التي كان فيها ابن عباس ناصحاً، خلافاً للدعوة الثانية من جانب المغيرة بن شعبة الذي تذبذب بين النصح والاستدراج[3]، راصداً الأحداث عن كثب، ليكون له مكان في المتغيرات المرتقبة، سواء في هذا الجانب أو ذاك. على أن الحوار كان قائماً بصورة ما مع معاوية، تفادياً من جانب علي لسفك الدماء، وهو الذي اعتاد أن تتمّ الأمور على حسابه، والتضحية لا تنفك من مألوف مواقفه، ولكن هذا الحوار كان غير منفصل عن الجذرية، لارتباط الموقفين بقضية مركزية هي الإسلام، كاملاً وليس مجزوءاً، وسلوك لا يحيد عن خطّه المستقيم، في المعارضة كما في السلطة.

وإذا ما رأى البعض في التحكيم موقفاً حوارياً يمسّ الجذرية عند علي، آخذاً في الاعتبار عمليات المساومة التي رافقت مفاوضات «الحكميْن»، فإن هذا الرأي لا يعبر كثيراً عن الحقيقة والموقف المبدئي من التحكيم. وهو موقف نجد له سابقة في «معاهدة» الحديبية ـ كما سلفت الإشارة ـ التي يبدو أن الخليفة استلهمها، خصوصاً من نصِّ الوثيقة، مع الفارق أن الموقف هنا كان أشدّ صعوبة، مما كان عليه عشية المعاهدة السابقة. أما القول بأن التحكيم خدعة وقع في شركها علي، أو أنها فرصة للخروج من ورطة وجد نفسه فيها، فإن ذلك متناقض مع المعطيات التاريخية التي تجمع على أن الجبهة العراقية، على تناقضاتها والثغرات فيها، لم تكن في وضع سيّىء، ولكنّها تلقت ضربة قوية، بتمرد من سُموا بالخوارج على التحكيم، كما كانت مهددة بانفصال جماعات أخرى، أقامت اتصالات سرية مع معاوية.

---

(1) المكان نفسه.
(2) المكان نفسه.
(3) المكان نفسه.

وفي ضوء هذا الواقع، يمكن تسويغ قبول علي بهذا الأمر، والدخول على غير اقتناع منه في حوار، ربما كانت له نتائجه الإيجابية على الجبهة العراقية، لا سيما الإفادة من عنصر الوقت، لمعالجة مسألة الخوارج، وإعادة النظر في وضع الجبهة بشكل عام. ولم يكن ذلك جنوحاً عن النهج السياسي للخليفة، أو ممّا يخل بجذريته التي نلحظها بوضوح في تسويغه للتحكيم: «إنَّا لم نحكّم الرجال وإنما حكّمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مَسْتورٌ بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»[1]. فإذا كان السيف قد عجز عن حسم الصراع الدائر في صفين، فلا بدّ إذاً من مرجعية تحسم هذا الأمر لمن في يده الشرعية وتحكم لصاحب الحق: [فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول][2]، كما جاء في الآية الكريمة التي استشهد بها عليّ: ثم أضاف: «فردُّه إلى الله أن نَحْكُمَ بكتابه، وردّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته،فإذا حُكم بالصدق في كتاب الله فنحن أحق الناس به، وإن حُكم بسنّة رسول الله فنحن أولاهم به»[3]. هذا الموقف يذكّرنا بالسقيفة وبيعتها التي اعترض عليها الإمام علي من هذا الموقع بما نُسب إليه:

فإن كنتَ بالشورى ملكت أمورهم ... فكيف بهذا والمشيرون غُيّبُ
وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم ... فغيرك أولى بالنبي وأقرب[4]

هذا النهج الذي تجلى في السقيفة، هو نفسه أو كثير منه برز في التحكيم، من دون أن يكون في بال الإمام التنازل عن موقفه، سوى ما كان لمصلحة الجماعة ووحدتها، كما هو واضح في قولٍ له أيضاً عن التحكيم: «فإنما فعلتُ ذلك ليتبيّن الجاهل ويتثبّت العالم، ولعل الله أن يُصلحَ في هذه الهدنة أمر هذه

(1) نهج البلاغة ج2 ص 7.
(2) سورة النساء الآية 59.
(3) نهج البلاغة ج2 ص 8.
(4) المصدر نفسه ج3 ص 195 ـ 196.

الأمة، ولا توخَذَ بأكظامها فتَعْجَلَ عن تبيُّن الحق وتنقاد لأوّل الغيّ»[1].

ولكن نتائج التحكيم خيّبت ظن الإمام علي وأصحابه، دون أن ندخل في الجدل هنا، إذا كان هؤلاء يدركون مسبقاً النتائج، أم أنها جاءت وفق مخطط مرسوم استُدرج إليه ممثلهم أبو موسى الأشعري، ذلك الرجل الذي أثبت مرة أخرى أنه فاقد المصداقية بالنسبة للخليفة[2]. ولا شك أنه كان للعصبية القبلية التأثير الأقوى في مسار الصراع الذي انهزمت فيه القيم أمام المساومات، وتراجع الإسلام الجذري فيه، أمام الإسلام القبلي الذي سار قدماً في تثبيت أوضاعه، بعد سلسلة من النكسات أصابت الجبهة العراقية.

لقد كان الإمام علي صاحب مشروع جذري، اصطدم بمشروع توفيقي يرى أصحابه في الخلافة صورة «دار الندوة»، مما جعل المواجهة مع هؤلاء، المعركة المركزية لهذا المشروع الأول، خلافاً لحركات التمرّد الأخرى التي واجهها الخليفة بمنهاج مختلف. فقد اعتبر حركة البصرة مجرّد نزوة وانقضى أمرها بعد مقتل قائديها (طلحة والزبير) على غير رغبة منه، بينما كان لحركة الخوارج بعض التسويغ لديه، الأمر الذي نلحظه في وصيته الأخيرة لابنه الحسن: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه»[3]، وذلك في معرض المقارنة مع حركة معاوية.

هذا ولقد حال معاوية في مشروعه المضاد، دون إعطاء الفرصة للمشروع الإصلاحي للدخول فعلياً حيّز التنفيذ، وذلك نتيجة للحرب التي فرضت نفسها ولم يكن بدٌّ من خوضها، مستنزفة طاقة المسلمين في غير الموضع المناسب. ولعل أبرز ملامح هذا المشروع، تجلّى في إعادة بناء الفرد والمجتمع، بعد الاختلال الذي أحدثه العهد السالف وأدّى إلى شرخٍ عميق في المجتمع،

---

(1) المصدر نفسه ج2 ص 8.
(2) راجع عزل الإمام للأشعري عن ولاية الكوفة بعد تلكؤه في البيعة، ابن الأثير ج3 ص 260.
(3) نهج البلاغة ج1 ص 103.

وانسلاخٍ لدى الفرد، نتيجة السياسة الفئوية والتفاوت في العطاء وإثارة العصبيات وإطلاق العنان للأقلية في السلطة. ومن هنا كان الإنجاز الأول للخليفة في هذا المجال، إعادة النظر في نظام العطاء الذي كان قائماً في العهد السالف على غير قاعدة المساواة و«البلاء»: «أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار، ولكن الله خوَّل بعضكم بعضاً، فمن كان له بلاء فصبر في الخير، فلا يمنّ به على الله عزّ وجل إلا وقد حضر شيء، ونحن مسوّون فيه بين الأسود والأحمر»[1]. ولا شك أن عملية بناء الفرد كانت العنصر الأساس في بناء المجتمع النموذج، فلم يتوقف فيه علي عند الموروث الراشدي الذي بدّده الخليفة عثمان، وإنما كان ينطلق من التجربة الرائدة في المدينة، حيث اتخذ كل مسلم دوره الكامل في المجتمع.

وفي ضوء ذلك كان همّ الخليفة، إعادة صياغة الأنموذج على أساس الانخراط المطلق في مجتمع عقائدي، يشعر الجميع في ظلّه بالأمان، ولا يمسّهم قلق على مصيرهم أو حقوقهم في هذا المجتمع. وكان لا بدّ للصياغة الجديدة أن تنطلق من بيت الخليفة نفسه، إذا ما توقفنا عند حادثة أخيه (عقيل)[2]، أو مواقفه من ابن عمه عبد اللّه ابن عباس[3]. هذا النهج التربوي في السياسة، كان السائد في علاقته بالنخبة أو النواة الصالحة في إعادة بناء المجتمع، كما هو واضح في قوله لإبن عباس: «فإن المرء قد يسرُّه دَرْكُ ما لم يكن ليفوته، ويسوؤه فوتُ ما لم يكن ليدركه، فليكن سرورك بما نِلْتَ من آخرتك، وليكن أسفك على ما فاتك منها، وما نلت من دنياك فلا تُكْثِرْ به فَرَحاً، وما فاتك منها فلا تأسَ عليه جَزَعاً، وليكن همّك فيما بعد الموت»[4].

---

(1) الكليني، الكافي ج8 ص 69.

(2) المسعودي، مروج ج3 ص 36.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق المحمودي ص 165 ـ 171.

(4) نهج البلاغة ج3 ص 23 ـ 24.

ولعل فرادة هذا النهج، في أنه مبني على العلم الذي استطاع به أن يكون أكثر استيعاباً للعقيدة، وأن يتخذ نضاله في سبيلها سمةً رسالية، كانت وراء ذلك الفرز الذي أحدثه مجيء علي إلى السلطة، بين نهج يقوم على العلم والمعرفة، وبين نهج يعتمد التجهيل والتضليل. ونتوقف هنا عند قوله: «إن العامل بغير علم كسائرٍ في غير طريق، فلا يزيده بُعده عن الطريق إلاّ بعداً عن حاجته، والعامل بالعلم كسائرٍ على الطريق الواضح، فلينظر ناظرٌ أسائرٌ هو أم راجع»[1]. فكان من أكبر هموم الخليفة ـ كما يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ «الاستعداد الدائم في هذا المجال لأجل أن يجعل المسلمين على معرفة كاملة بالإسلام، وفي حالة وعي متجدد وتام لحقيقة الإسلام وجوهره ومناهجه وغاياته، ليكون المسلم المستنير بالمعرفة في حصانة من الحيرة والتضليل على بيّنة من أمره، وليكون الإسلام بمنجاة عن التشويه والتحريف، ويكون كل مسلم مستنير ديدباناً على دينه الذي هو معنى وجوده وشرف وجوده»[2].

وكان لا بد أن يُسقط الخليفة هذا النهج التربوي على عمّاله ومعاونيه الذين كانوا على معرفة تامة بأمور العقيدة، ولا تعوزهم الصلابة في الدفاع عنها، ولا المقدرة على تثقيف الناس وتوجيههم الوجهة الصحيحة، كما يتجلى ذلك في رسالة إلى عامله على مكة (قثم بن العباس): فأقم للناس الحجّ وذكّرهم بأيام الله، واجلس لهم العصرين، فأفتِ المستفتي وعلّم الجاهل وذاكر العالم»[3]. ويتجلى أيضاً في وصيته الشهيرة إلى الأشتر: «وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس من قبلك»[4]. ذلك أن وظيفة العامل غير مقصورة في رأيه على إدارة شؤون الولاية فقط، وإنما هي معنية أساساً بهذا الجانب التوجيهي الذي كان المجتمع بأمس

(1) المصدر نفسه ج2 ص 58.
(2) حركة التاريخ عند الإمام علي ص 49.
(3) نهج البلاغة ج3 ص 140.
(4) المصدر نفسه ج3 ص 99.

الحاجة إليه، بعد النكسة التي أصابته في العهد السالف، وجعلت الناس ينصرفون إلى ذواتهم، متراجعاً فيهم الحافز العقيدي إلى حدّ كبير.

ومن هذا المنظور، نستطيع مقاربة النهج السياسي للخليفة، كصاحب دور مارسه إلى جانب الرسول، وغير بعيد عن الخليفتين الأولين، وكخليفة مارس السياسة في ظل هذا المفهوم، وفي معنى أن الأخيرة ليست منفصلة عن العقيدة أو متعارضة فيها النظرية مع الواقع. والمجتمع بالنسبة إليه ليس معزولاً عن ذلك، إذ كان في صميم مشروعه، إقامة مجتمع مسيّس أو فكروي يتّسم بهذه الجذرية التي حاول على أساسها تربية الفرد، على نحو ما عبّر عنه في قولٍ له: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا، منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنردّ المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون وتُقامُ المُعَطَّلَةُ من حدودك»[1]. فهو في مثل هذا الكلام، يرسم حدود المجتمع الذي طمح إلى تأسيسه، محصّناً ضد الظلم والانحراف، وكل ما يخلّ بالأسس المتكاملة لهذا المجتمع العقائدي المرسوم، تكامل الغاية مع الوسيلة، دون أن تحيد الأخيرة عن القاعدة، حتى لو كان الهدف مما يسعى إليه، كما جاء في قولٍ له أيضاً، موجّه إلى الذين عاتبوه على التسوية في العطاء: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجوْر فيمن وُلّيت عليه؟ والله ما أَطوّر به ما سمر سمير، وما أمّ نجم في السماء نجماً... ألا وإن إعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس ويهينه عند الله»[2].

ولكن مثل هذا النهج لم يكتب له النجاح، فقد اقتصر على قلة نخبوية كانت إلى جانب علي، وبعضها لم يكن فاعلاً على المستوى الشعبي، بينما

(1) نهج البلاغة ج2 ص 19.
(2) المصدر نفسه ج2 ص 10.

الأكثرية كانت مشدودة إلى مصالحها، ومُعرضة عن سلوك هذا الطريق الصعب. فثمة قيادات في جبهته لم تكن مؤهلة لخوض هذه التجربة، ومنها ما أَسِن في نفسه الفكر القبلي، كالأشعث بن قيس وغالبية قبيلته الكندية، دون أن نعفي من ذلك «تميم» ـ التي انتسب إليها معظم الخوارج ـ من رواسبها القديمة، وإن كانت تطرح مشروعاً يختلف عن مشروع الأشعث القائم على التسوية والتآمر الضمني على المسيرة الإصلاحية.

كان ذلك بعض ما عاناه علي في جبهته التي رفض جزء غير قليل منها التغيير، سواء في «خروجه» أم في تلكؤه في متابعة القتال. على أن بعض معاناته كان صادراً عن قريش، القبيلة التي ينتمي إليها، والتي كانت أكثر خذلاناً لمشروعه، بما لهذه القبيلة ورموزٍ منها، من تأثير في الصراع القائم على السلطة في ذلك الوقت. فهو لا يخفي مرارته من موقف الصحابي الأخير من «أهل الشورى» سعد بن أبي وقّاص وآخرين من «المهاجرين» وأبنائهم، واصفاً إياهم بأنهم «خذلوا الحق ولم ينصروا الباطل»[1]. لقد كانت الخلافة في قريش منذ أن كرّست هذا العُرف بيعةُ «السقيفة»، ولم تكن بيعة علي خارج هذا السياق، وإن تمّت في ظروف استثنائية، إلا أن قريشاً برغم ذلك ناصبته منذ البداية العداء. ولم يقف معه في «صفّين» سوى هاشم بن عتبة بن أبي وقّاص في الوقت الذي سانده معظم الأنصار، وهذا ما كان يجعل الصراع على المستوى الحجازي يزداد حدّة، إذا توقفنا عند موقف الأمويين من هؤلاء الأنصار وأحقادهم المعروفة عليهم. وكان معاوية يلجأ إلى استغلال نقطة الضعف هذه، إذ كان موقعه القرشي أكثر قوة من علي، بعد اعتزال المهاجرين وانصراف قريش غير المهاجرة أساساً عنه.

وهكذا فإن علياً الذي بويع على أساس قرشيته، انطلاقاً من العرف

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 155.

المتداول به، تكون قريش أول المتألبين عليه وأشدّ المناهضين له، الأمر الذي ترك مرارة عميقة في نفسه، عبّر عنها في عدة مواقف، ومنها هذه الشكوى: «اللهم إني أستعديك على قريش ومن أعانهم! فإنهم... أجمعوا على منازعتي حقاً كنت أولى به من غيري... فنظرت فإذا ليس لي رافد ولا ذابّ ولا مساعد، إلا أهل بيتي، فَضَنَنْتُ بهم عن المنية فأغْضَيْتُ على القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كَظْمِ الغيظ عليَّ أَمَرَّ من العلقم وآلَمَ للقلب من حزّ الشفار»[1]. وفي موقف آخر يتساءل بمرارة «فماذا قالت قريش؟ قالوا احتجت بأنها شجرة الرسول »... فيجيب: «احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»[2]. وتبلغ المعاناة ذروتها في موقف ثالث: «فدع عنك قريشاً وتركاضهم في الضلال وتجوالهم في الشقاق وجماحهم في التيه، فإنهم قد أجمعوا على حربي كإجماعهم على حرب رسول الله قبلي، فجزْت قريشاً عني الجوازي»[3].

لقد خذلته قريش لانعدام التوافق على النهج، مؤثرةً النهج الآخر الذي أرسى جذوره عهدُ عثمان، وعمل معاوية حينذاك على تكريسه، دون أن تكون قريش «المهاجرة» في باله فقط، وإنما قريش عامة التي كان «يحوطها الله» في الجاهلية بمثل ما أحاطها وهي على دينه[4]، كما نظر إليها معاوية، وهو بعد والٍ على الشام (33هـ).

وهكذا اصطدم النهج الإصلاحي، بنهج قبلي تقوده قريش نفسها على هذا الأساس ضد علي، لأنها كانت تدرك أنه شديد عليها، والشدة هنا تعني مساواتها بغيرها من القبائل التي تتخذ مكانها في مجتمعه، بقدر ما هي منخرطة فيه على قاعدة العقيدة. وهو ما عبّر عنه بقوله: «لا يُنتفعُ عند الله تعالى بالأرحام ولا

---

(1) المصدر نفسه ج2 ص 227 ـ 228.

(2) المصدر نفسه ج1 ص 112.

(3) المصدر نفسه ج3 ص 68.

(4) الطبري ج5 ص 86.

بالولادات، وليست الدنيا دار جزاء، فلا فرق بين هاشمي وعربي وعجمي وحبشي وابن زنجية، والكرم والفوز لمن اتقى الله»[1].

ومن هذا المنظور، فإن التحدي الأصعب لنهج علي، جاء من قريش التي كانت ضالعة في إخفاق مشروعه، بعد أن تكتلت ضده في حربي الجمل وصفين. ولم يكن معاوية قادراً على التصدي لهذا المشروع، لو لم يكن منطلقاً من هذه العصبية القرشية التي قادت وراءها العصبيات الأخرى، على نحوٍ يذكّر بالوضع السابق على الإسلام. وكان ذلك النهج المضاد موجّهاً، ليس فقط ضد نهج الخليفة، ولكن ضد تراث المرحلة النبوية وجزء من المرحلة الراشدية، حيث ساد توازن في سياسة الدولة القبلية، خصوصاً في عهد الرسول الذي آثر انتداب «الأنصار» في الغالب لخلافته في المدينة، عندما كان يخرج غازياً منها. كما تفادى عمر بن الخطاب بروز الهيمنة القرشية في عهده، مستثنياً أهل بيته (عديّ) من إدارته التي غابت عنها، باستثناء عدد قليل، قريش[2].

أما علي فكانت غالبية إدارته من الأنصار، والبقية من قبائل مختلفة، بينما اقتصر تمثيل قريش على قلة قليلة، إذ إن الالتزام، مجتمعة إليه الكفاءة، كان مما يتحكم في اختياره لأعوانه الذين كانت بينهم شخصيات مجهولة، وليس لها موقع قبلي، مثل زياد بن أبيه، وخليد بن قرّة التميمي، وقدامة بن العجلان، وجارية بن قدامة وغيرهم[3]. كذلك لم يعر أدنى اهتمام لمسألة الانتماء، حتى بالنسبة للخلافة التي تكرّست قرشيتها كما سبقت الإشارة، معزَّزةً بالحديث المروي على لسان الخليفة الأول (أبو بكر): «إن الأئمة من قريش»، وهو حديث ـ كما يبدو ـ عرضة للشك، وذلك لصعوبة ربطه بالسّياق العام لأحداث المرحلة وفكرها. فقد كانت له (علي) اعتباراته بالنسبة للخلافة، من دون

---

(1) الثقفي، الغارات ص 279.

(2) انظر خليفة بن خياط ج1 ص 153 ـ 159.

(3) المصدر نفسه ج1 ص 229 ـ 230.

التوقف هنا عند أطروحتي النصّ والشورى، إذ كان معارضاً على الأقل للأخيرة، بينما تثير الأولى جدلاً ليس موقعه في هذه الدراسة. فقد صرّح مراراً أنه أحق الناس بها[1] (الخلافة)، ولكن التسويغ لهذا الحق كان مبنياً على أساس منهجي في المقام الأول، منطلقاً من شعوره بالمسؤولية للقيام بدور يرى أنه، لصفاتٍ فيه، الأكثر كفاءة له، وليس انطلاقاً من القرابة والأسبقية فقط، وهو ما يمكن ربطه بما جاء في «نهج البلاغة» في سياق الاحتجاج على بيعة السقيفة، واستغرابه أن «تكون الخلافة بالصحابة والقرابة»[2]، فضلاً عن ربطه بالرواية التي أوردها ابن عبد ربه في سياق الحوار مع معاوية: «وأما تمييزك ـ والكلام لعلي ـ بين أهل الشام وأهل البصرة، وبينك وبين طلحة والزبير، فلعمري فما الأمر هناك إلا واحد، لأنها بيعة عامة، لا يتأتى فيها النظر ولا يُستأنف فيها الخيار. وأما قرابتي من رسول الله وقِدمي في الإسلام، فلو استطعت دفعه لدفعته»[3].

وهكذا فإن علياً كان يقاتل في سبيل مشروع إصلاحي، يهدف إلى بلورة مجتمع إسلامي نموذجي، متطابق مع روح التجربة التي وضع أسسها الرسول في المدينة، وكانت بحاجة إلى التكامل مع تجربة تحمل أيضاً مشروعها الجذري، ولا تكتفي بالتوازن الذي يجعلها مهدّدة وغير محصّنة. ولعل القراءة في الفكر السياسي لعلي، من خلال تراثه في «النهج» والمصادر التاريخية والأدبية، لا تدع مجالاً للشك بجذرية هذا المشروع واستحالة تعايشه مع أي مشروع توفيقي، سواء كان لهذه التوفيقية بعدها الجزئي أم الشمولي. فقد كان علي، وفقاً لذلك، في حالة صراع دائم مع النهج الآخر، ولا ينفك حتى في أصعب الظروف، مشدود العقل والقلب إلى العقيدة[4] التي كانت نقطة الخلاف الجوهرية في هذا

(1) نهج البلاغة ج1 ص 120.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 195.
(3) العقد الفريد ج5 ص 77.
(4) نهج البلاغة ج1 ص 99، 291، 297 وغيرها.

الصراع، ولا يملّ من تكرار الوعظ في هذا المجال لعمّاله وقادته، في حالات الظفر والانكسار على السواء.

ولعل عهده للأشتر[1] يمثّل مدرسة في هذا النهج السياسي الإصلاحي غير المساوم، والرامي إلى تحقيق المجتمع الانموذج، عبر إصلاح الفرد وتأصيل سلوكه في المجتمع، وفقاً لصورة الخليفة القائد. وهو عهد يتكرر إلى كل الذين خاضوا معه تلك التجربة الصعبة وانخرطوا فيها بكل معاناتها، على نحو ما يجسّده هذا الكتاب إلى أحد عمّاله.

«أما بعد فإنك ممن أَسْتَظْهِرُ به على إقامة الدين، وأقمع به نخوة الأثيم، وأَسُدُّ به لَهَاة الثغر المَخُوفِ، فاستعِنْ بالله على ما أَهمَّك، واخلِط الشدّة بِضَغْثٍ من اللِّين، وارْفُقْ ما كان الرِّفْقُ أرْفَقَ، واعتزم بالشدّة حين لا تُغْني عنك إلا الشدّة، واخفض للرعية جناحك، وابسط لهم وجهك، وألِنْ لهم جانبك، وآسِ بينهم في اللحظة والنَّظْرَة، والإشارة والتحية، حتى لا يطمَعَ العظماء في حَيْفِكَ، ولا ييأسَ الضعفاء من عدلك»[2].

والحرب التي أخذت جلّ الوقت طاغيةً على ما عداها من إحداث في خلافة علي، لم تحل دون إبراز الوجه الآخر لها، والمتمثّل بأنشطة الحكم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وإذا كان المؤرخون أكثر ما تشدّهم الحروب والصراعات على اختلافها، فإن التراث الذي تركه الإمام في «نهجه» لم يكن مجرد تنظير لدولة في خياله، وإنما جاء محصّلة لتجربة عظيمة على أرض الواقع. هذه الدولة استُهدفت مرة أخرى، ولوقتٍ طويلٍ جداً، لم تعد سوى في ذهن المعارضة التي طال بها أيضاً الزمن في انتظارها.

---

(1) نهج البلاغة ج1، ص25 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ج3 ص 84 ـ 85.

ـ 2 ـ

رؤية الدولة في نهج البلاغة

مدخل:

جاء في «لسان العرب»، في معنى الدولة، منسوباً إلى الجوهري: «في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى»[1]، ولكنها اقترنت عموماً في الإسلام الأول، بالفيء، فقيل: «صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا»[2]. كما جاء فيه أن «الدولة» (بضم الدال أو فتحها)، تعني «الحرب والمال على السواء»[3]، وهي تقارب هنا ما ورد في سورة «آل عمران» عن مداولة الأيام التي يفسّرها الفقهاء بتعاقب الشدة والرخاء[4].

والدولة مصطلحاً لم تُستخدم إلاّ في وقت متأخر في الإسلام، ولم يرد ذكرها في السياق القرآني سوى مرة واحدة (سورة الحشر، الآية 7). بالإضافة إلى عبارة «نداولها» في السورة السالفة. على أن مدلول كلٍ من الكلمتين ليس بعيداً عن المضمون الحديث للمصطلح، خلافاً للشورى التي اقتصرت لفظاً على ثلاث آيات في سور ثلاث[5]، ولكنها معنىً جاءت ملتبسة أو غائمة، ولا تعبِّر عنها بدقة، النظرية السياسية التي واكبت بيعة السقيفة، وحاولت ربطها بهذا السياق القرآني. ففي الآية من سورة الحشر، تظهر بوضوح تجليات الدولة بالمعنى الشمولي، تأسيساً على قاعدة التنظيم الاقتصادي ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، وعلى قاعدة

---

(1) ابن منظور، لسان العرب ج1 ص 552.
(2) المكان نفسه.
(3) المكان نفسه.
(4) سيد قطب، في ظلال القرآن ج8 ص 38.
(5) سورة آل عمران، الشورى، البقرة.

التنظيم الاجتماعي ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، وعلى قاعدة التنظيم السياسي والتشريعي للمجتمع ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، بما في ذلك مبدأ الطاعة، استناداً إلى الجزء الأخير من الآية الكريمة التي هي بمجملها، اختصار لنظرية الدولة على صورة الإسلام، والأنموذج المعبّر عنها في تجربة الرسول بالمدينة.

ولذلك يرى الفقهاء المسلمون أن «الدولة» قامت كمضمون في ذلك الوقت المبكر، متوازية بهذا المعنى مع هجرة الرسول[1]، حيث كانت بعض عناصرها واضحة في المدينة. ولقد أشار أبو الحسن التلمساني (781هـ) إلى هذه العناصر في تعداده لمعاوني الرسول من نواب ووزراء وقضاة وحجّاب وحرّاس وسفراء وتراجمة وعرفاء على القبائل وأمراء على الحج والنواحي والغزوات إلخ... وذلك حين يخرج غازياً من المدينة[2]... هذا على الرغم من أن البيئة التي انطلق منها الإسلام، لم تعرف الدولة التي كان نمطها اليمني في جنوب شبه الجزيرة العربية قد تلاشي. وهو ما توقف عنده الشافعي في «رسالته» قائلاً: إن «كل من كان حول مكة، لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضاً طاعة الإمارة»[3]. ولا نستثني من ذلك مكة التي أفصح أحد زعمائها (الأسود بن المطلب بن زمعة)، أن «قريشاً لَقَاح لا تملك ولا تُملك»[4]، في معرض التصدي لمحاولة عثمان بن الحويرث الأسدي، لربط مكة بالسيادة البيزنطية[5]. وفي مقدمة ما يعنيه ذلك أن «الدولة» التي كانت حاضرة كمضمون في المجتمع الإسلامي الأول، من خلال الصحيفة وما تفرّع عنها من تنظيمات

---

(1) رضوان السيد، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام. الاجتهاد، السنة الرابعة 1991 ص 14 - 15.

(2) أبرز الدلالات السمعية على ما كان في عهد الرسول من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية. تحقيق إحسان عباس - دار الغرب الإسلامي - بيروت 1985.

(3) الرسالة للإمام، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة الحلبي بمصر 1914 ص 80.

(4) مصعب الزبيري، نسب قريش. دار المعارف بمصر ص 209 - 210.

(5) أبو الطيب الفاسي المكي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ص 108 - 109.

إدارية واقتصادية وعسكرية، كانت تمثّل نمطاً مختلفاً عمّا قبله من صيغ القبائل التعاقدية، وغيرها من أنماط الممالك العربية القديمة.

ولكن هذه «الدولة» أو السلطة، بعد وفاة الرسول، على الرغم من اكتناه التراث والتماهي مع التجربة الرائدة، ظلّت أسيرة القلق الذي رافقها منذ بيعة السقيفة، وأعجزها بالتالي عن بلوغ الصيغة التي تتوازى بمعناها الكامل، السياسي والإداري، مع المعنى الذي اكتسبته تجربة الرسول في هذا المجال، خصوصاً على مستوى الصيغة، وما واجهته من ارتباك أمام تحدّيات المرحلة. فقد تمّ التداول بالخلافة في التعبير عن الدولة، انطلاقاً من التصوّر الفقهي، أن المسلمين أمة النبي المستخلف على النبوة، وأن «رئيسهم» يصبح، وفقاً لهذا المنظور، الخليفة الذي انتقلت إليه قيادة «المشروع الإلهي» الذي هيّأهم الله له[1]، وهذا ما دفع أبا بكر إلى أن يسمّي نفسه «خليفة رسول الله»، باعتباره نائباً له في تطبيق هذا المشروع، بوجهتيه الدينية والزمنية.

وإذا كان للاستخلاف مدلوله «الرسالي» الغالب، بشأن تطبيق شريعة الله، دون أن تكون واضحة فيه المسألة التنظيمية، مما انعكس جدلاً فيما بعد حول السلطة في الإسلام، فإن هذه المسألة بدت محسومة منذ أيام الرسول الذي حفلت منجزاته بما هو سياسي واقتصادي وعسكري، إلى جانب المسألة الدينية. كما أن حركة الردّة في عهد أبي بكر، لم يكن الموقف منها محكوماً بتوقف القبائل عن أداء الزكاة، وما يمسّ من خلال ذلك علاقتها بالدين، وإنما بالخروج على وحدة الجماعة وإرادة السلطة. كما أن تسمية عمر بن الخطاب نفسه بأمير المؤمنين، لا يتعدى هذا المفهوم، باعتبار أن الإمارة لها صفة سياسية في المقام الأول[2]، فضلاً عن الإجراءات التنظيمية التي قام بها هذا الخليفة، والتي جاءت

(1) رضوان السيد، المرجع السابق ص 14.

(2) المرجع السابق ص 16.

أكثر مقاربة لمعنى الدولة، بعد أن قطعت كمضمون شوطاً بعيداً في هذا الاتجاه السياسي على عهده.

ولكن الذي بقي ملتبساً، ليس هذا الجانب السياسي الذي كان قائماً بالضرورة، وإنما جوهر الصيغة المرتبكة وإخفاقها في إرساء قواعد ثابتة للمجتمع، على نحو يتكامل فيه السياسي مع الديني، ويحول دون اختراق هذا المجتمع من خارج الصيغة، أو بمعنى آخر، فإن هذا المجتمع، برغم الهالة التي أحاطت بخلفاء رسول الله، لم تستطع «نظرية الأمر الواقع» أن توفّر له الحصانة على المدى الطويل. وليس أدلّ على ذلك من اختلاف طرائق البيعة للخلفاء الأربعة الراشدين، مفتقدة بأجمعها وبصورة عملية، الشورى التي كان من مفارقاتها أن بيعة علي، كانت أكثر تعبيراً عنها، بعد أن تثبتت له «بإجماع من حوته مدينة الرسول من المهاجرين والأنصار وأهل بيعة الرضوان ومن انضاف إليهم من أهل مصر والعراق في تلك الحال من الصحابة والتابعين بإحسان»، حسب تعبير الشيخ المفيد الذي يضيف في هذا المجال: «ولم يدّع أحد من الناس أنه تمّت له بواحد مذكور ولا إنسان مشهور ولا بعدد يحصى محصور، فيقال تمّت بيعته بفلان واحد وفلان وفلان، كما قيل في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان»[1].

وإذا كان ما حققته التجربة الراشدية من نجاح للخلافة، استمدته عملياً من تمثيلها للأمة المقترنة بالشرعية، وهو موروث تواصل عبر الحركات السياسية اللاحقة التي صاغت برامجها على أساسه، فإن «الدولة» كمضمون عبّرت عنه الخلافة، لم تكتسب هذه الشرعية، الأمر الذي جعلها عرضة للتفكك عند أول حادث مسّ تلك الهالة التي اكتسبت منها ديناميتها حتى اغتيال عمر بن الخطاب.

ومن هنا كان الرفض الضمني مسوغاً من جانب علي لهذه الصيغة، التي

---

(1) الشيخ المفيد، النصرة في حرب البصرة ص 42.

أسّست ربما عن غير قصد لسلطة قريش في الإسلام، وليس للدولة الإسلامية مجسّدةً طموح الأمة على مستوى الرسالة، ذلك الذي أخفقت فيه التجربة الراشدية، حين كان الخليفة هو المحور (أبو بكر، عمر بن الخطاب)، وكانت الخلافة هو وأسرته (عثمان). ولم يكن هذا الرفض أو التحفظ موجهاً ضد شخصية أبي بكر الذي كان واحداً من النخب البارزة في الإسلام. وما ردّدته الروايات التاريخية عن «الأفضلية»، إنما كان الجانب الأهمّ فيها لدى علي، ما يرتبط بمشروع الدولة التي يمكن القول إنه كان أول المعلنين، وإن بصورة غير مباشرة، لها، وذلك في ردّه على مقولة الخوارج بصدد التحكيم:

«نعم إنه لا حكم إلا لله... وإنه لا بدّ للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر، يعملُ في إِمرته المؤمنُ، ويستمتعُ فيها الكافرُ ويبلِّغُ الله فيها الأجلَ، ويُجمَعُ به الفيءُ ويُقاتَلُ به العدوُّ، وتأمنُ به السبلُ، ويُؤخذُ به للضعيف من القوي، حتى يستريحَ به بَرٌّ ويُستراحَ من فاجر»[1].

فهو (أي الإمام علي)، يرى في السلطة (الدولة)، ضرورة للدين وتطبيق أحكام الشريعة، بما يحفظ حقوق المسلمين ويرعى شؤونهم الحياتية، محدّداً إلى ذلك مهام «رئيسها» الإمام، ومسؤولياته التي تتمثل أساساً في المحافظة على وحدة الأمة (جمع الأمر)، وتوزيع الثروة (الفيء)، وإحقاق العدل (الانتصاف للضعيف من القوي)، والدفاع عن حدودها (مجاهدة العدو).

وفي ضوء هذا المفهوم المتقدم لوظيفة «الدولة»، كما عبّر عنه علي في قوله السالف، يتبلور الفكر السياسي الشيعي في أواخر القرن الأول الهجري، على قاعدة «أن الإمامة من مقتضيات الدين أو ضروراته»[2]، فيما يصبح واقعها هو الضرورة لدى الفقهاء الذين ساندوا السلطة بعد انهيار الخلافة الراشديّة. ولقد تشكلت الرؤية الشيعية للإمامة (الدولة) على هذه النظرية، باعتبار أنها

---

(1) نهج البلاغة، ج1 ص 87.

(2) رضوان السيد، المرجع السابق ص 16.

أساس الحياة السياسية والاجتماعية[1]، متضمنةً شروطها الصعبة التي حالت دون الانخراط في التسويات أو الحلول التوفيقية، وما انطوت عليه من تناقض في الرؤية بصدد «الشورى» و«الإجماع». فالإمام حين تصدى للأمر بناءً على نصّ «الوصية»، إنما كان يتفاعل معه من منطق هذه الضرورة الدينية، وليس من مجرد الطموح الشخصي الذي هو من منظور سياسي، حق لكل الصحابة المتطلعين إلى السلطة في ذلك الوقت. ولذلك كانت البيعة لأبي بكر، خرقاً ـ برأي علي ـ لقرار نبوي كان معروفاً لدى الصحابة الكبار[2]، مقدِّماً نفسه ليس على أساس القرابة[3]؟، وإنما لأنه المؤهل لها إيماناً وتقوى وعلماً وجهاداً (إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمُهم بأمر الله)[4]، وهو ما جعله استناداً إلى ذلك جديراً بهذه «الوصية»، تلك التي يفصح عنها بصورة مباشرة، في معرض الردّ على مبادرة الأنصار في «السقيفة»: «لو كانت الإمارة فيهم، لم تكن الوصية بهم»[5]، يريد بذلك القول أن الرسول أوصى بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم، من يؤول الأمر إليه بعده. ولذلك حين يتصدى لمسألة الخلافة، إنما يخوض فيها بناء على هذه الأفضلية التي تقررها صفاته وطبيعة موقعه، وهو ما عبّر عنه الشيخ المفيد في قوله: «كان من آيات الله تعالى في أمير المؤمنين كمال عقله ووقاره ومعرفته بالله ورسوله [...] فكان كمال عقله حصول المعرفة له بالله ورسوله آية الله تعالى فيه باهرة، خرق به العادة ودلّ بها على مكانته منه واختصاصه به وتأهيله لما رشّحه له من إمامة المسلمين والحجة على الخلق أجمعين»[6].

(1) حسن جابر، الفكر السياسي عند الإمام علي (أطروحة غير منشورة) ص 144.
(2) المرجع السابق ص 49.
(3) نهج البلاغة ج3 ص 195.
(4) نفسه ج2 ص 104.
(5) نفسه ج1 ص 112.
(6) الإرشاد ج3 ص 141.

هكذا إذاً تتجلى الرؤية السياسية في ضوء هذا المفهوم، ومعها الوعي بعظم الدور المؤهل له علي لمتابعة مسيرة الإسلام (رَكْزتُ فيكم راية الإيمان، ووقفتكم على حدود الحلال والحرام، وألبستكم العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعلي وأريتكم كرائم الأخلاق من نفسي، فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر، ولا تتغلغل إليه الفِكَر)[1]. ذلك الدور الذي حالت دونه عوائق ومؤامرات لإبعاده عن السلطة، مما أدّى إلى تعثّر المسيرة وانهيارها من بعده. فلم يحالفه الحظ، كما «الدولة» الإسلامية التي ظلّت مشروعاً تخترقه الثغرات، على ترجمة هذه الأفكار إلى الواقع، بما يرسي بنيان المجتمع العادل على قواعد ثابتة. ولكن من خلال تجربته المعقدة في الحكم، ومواقف له سابقة، يُمكن التعرّف إلى صورة هذا المجتمع الذي كان يطمح إليه. وسنجد في سِفْرِه القيّم (نهج البلاغة) مادةً غنية للإحاطة بمشروع الدولة الإسلامية التي كانت في بال علي وعلى صورته، والتي حالت حروب المتربّصين بها، عمداً أو تضليلاً، أو إيثاراً للمصالح الخاصة، دون ظهورها متكاملة على أرض الواقع.

* * *

أ ـ في الفكر السياسي: كان من بين ما تميز به علي، هو سعة العلم الذي كان موظفاً بإتقان لمصلحة الرؤية السياسية البعيدة والمتماسكة، واكتناه التاريخ بعمق، ما جعله مكتسباً تلك الفرادة على مستوى الأمة، التي ما انفكت منطوية على رواسب الماضي وعصبياته (يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات، المعروف عندهم ما عرفوا، والمنكر عندهم ما أنكروا [. . .] كأن كل امرئ منهم إمام نفسه)[2]. ولم تستطع إلاّ قليلاً مجاراة فكره والانخراط في حركته، فبدا خارج سربه، ومسحة من المعاناة ظاهرة على خطابه السياسي.

(1) نهج البلاغة ج1 ص 153.

(2) المصدر نفسه ج1 ص 155.

ولعل قوله حين بويع بالمدينة يصلح مدخلاً لهذه الرؤية الفريدة، مقدّماً نفسه في ظل هذا المنهاج الصعب، ولا يفوته التوكيد على الثوابت:

«ذمتي بما أقول رهينةٌ، وأنا به زعيمٌ [...] والله ما كَتَمْتُ وَشْمةً، ولا كذبتُ كِذبة، ولقد نُبِّئْتُ بهذا المقام وهذا اليوم؛ أَلا وإنّ الخطايا خيلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عليها أهلُها وخُلِعَتْ لُجُمُها فَتَقَحَّمَتْ بهم في النار. أَلا وإنّ التقوى مطايا ذُلُلٌ حُمِلَ عليها أهلُها وأُعطوا أزِمَّتَها، فأوْرَدَتْهُمُ الجنةَ، حقٌّ وباطلٌ، ولكلٍ أهلٌ، فلئنْ أمرَ الباطلُ لقديماً فعل، ولئن قلّ الحقّ فلربما ولعلّ، ولقلّما أدبر شيء فأقبل»[1].

وإذا كان في النصّ الذي أوردناه سابقاً والذي قيل في ذروة الحرب الأهلية (الردّ على الخوارج)، إعلان عن نشوء دولة الإمام، فإن هذا النصّ يمثّل برنامجاً كاملاً لها، وإحاطةً تامة بما يتطابق والأنموذج، فضلاً عن الجذرية، والخيار بين خطّين لا ثالث لهما: الحق والباطل.

ويبقى في هذا الخيار المدخل الدائم إلى قراءة الفكر السياسي والاجتماعي للإمام الذي لم يحد عن خطّه الرفيع، وظلّ هاجسه حتى أمام المواقف المعقدة التي رأى بعض أصحابه أن تؤخذ مرحلياً بالقليل بالمرونة. وكانت ما تزال هذه «طريقته» التي وصفها عمر بن الخطاب بـ «الحق»[2]، والتي كان من تعبيراتها قبل أن يلي الخلافة، دعوته بعيد اغتيال عمر إلى محاكمة ابنه (عبيد اللّه)، لقتله متّهمين بالمؤامرة، ولكن عثماناً آثر أن يطوي ملف القضية، متهيباً إقامة الحدّ على ابن الخليفة السابق. وكما أن المبدأ لا يتجزأ، فإن المساواة تكون أيضاً في العقاب، سواء طالت التهمة الأسماء الكبيرة أم العادية من الناس. وفي ظل هذه الرؤية، يقوم علي في اليوم التالي لبيعته بمصادرة «قطائع» عثمان، على أساس

---

(1) نهج البلاغة ج1 ص 42 ـ 44.

(2) يحملكم على طريقة هي الحق. الماوردي، الأحكام السلطانية ص 13.

أن كل ما أخذ من بيت مال المسلمين يجب أن يُردّ إليه: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك الإماء لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[1].

والعدل لا ينفك مندرجاً وعلى انسياب تام في تلك الثنائية اللافتة التي تجذّر الخيار، منتشرة على مساحة واسعة في نهج البلاغة:

- الجنة والنار (كل نعيم دون الجنة فهو محقور، وكل بلاء دون النار عافية)[2].
- الخير والشر (إذا رأيتم الخير فخذوا به وإذا رأيتم الشر فاعرضوا عنه)[3].
- الدنيا والآخرة (إن الدنيا قد أدبرت وآذنت بوداع وإن الآخرة أشرفت باطّلاع)[4].
- الحق والباطل (إن أفضل الناس عند الله من كان العمل بالحق أحب إليه، وإن نَقَصه وكَرَثه من الباطل وإن جرّ إليه فائدة وزاده)[5]؟.
- حزب الله وحزب الشيطان (حزبنا حزب الله، والفئة الباغية حزب الشيطان، ومن سوّى بيننا وبين عدونا ليس منا)[6].
- الباطن والظاهر (إن لكل ظاهر باطناً على مثاله، فما طاب ظاهره طاب باطنه، وما خبث ظاهره خبث باطنه)[7].
- العدل والظلم (يوم العدل على الظالم أشد من يوم الجور على المظلوم)[8].

---

(1) نهج البلاغة ج1 ص 42.
(2) نفسه ج3 ص 227.
(3) نهج البلاغة ج2 ص 98.
(4) نفسه ج1 ص 66 ـ 67.
(5) نفسه ج2 ص 8.
(6) المكان نفسه.
(7) نفسه ج2 ص 59.
(8) المكان نفسه.

ـ العلم والجهل (ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا، حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا)[1].

ولعل هذه الثنائية تختصرها ثنائية مركزية، كانت ما تزال عنوان السلطة في الإسلام على مستوى الممارسة، متمثلة بالعبارة المألوفة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، تلك التي انبثقت منها وظيفة «المحتسب» الشهيرة[2]. غير أن فرادتها لدى علي، في اكتسابها تلك الرهافة في تطبيق الأحكام، مستنداً إلى إيمان عميق وعلم واسع هيّأ له السبيل إلى التشريع المناسب (الذي كان من الأمثلة المبكرة عليه في عهده قتال أهل القبلة في معركة الجمل)[3]. وهو سبيل بصفة الإمام في كلام موجّه إلى أهل البصرة بأنه «أبلج المنهاج، أنور السراج. فبالإيمان يُستدل على الصالحات، وبالصالحات يُستدل على الإيمان، وبالإيمان يُعْمر العلم» [. . .][4] «وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لخُلُقان من خُلُق الله سبحانه [. . .] وعليكم بكتاب الله فإنه الحبل المتين والنور المبين والشفاء النافع والريّ الناقع والعصمة للمتمسك والنجاة للمتعلق لا يَعْوجُّ فيقام ولا يزيع فيُستعْتب، ولا تُخلقه كثرةُ الردّ وولوج السمع. من قال به صدق ومن عمل به سبق»[5].

وهكذا ترقى «الطريقة» إلى مستوى «المنهاج» الذي يشدّه ذلك «الحبل المتين» إلى الينابيع، فيبقى كتاب الله، النور الذي يسطع في القلب والعقل، ولا تخون العودة إليه في أحلك الأوقات. وفي غير هذا المنحى، فإن الطريق مظلم، والمنهاج مغلق على ضلال، وليس من إمام عادل خارج هذا السبيل:

---

(1) المصدر نفسه ج3 ص 266.

(2) يذكر ابن خلدون أن المحتسب كان يقوم بالبحث عن المنكرات ويغرر (يزجر) على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، المقدمة ص 198.

(3) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 182. الدينوري، الأخبار الطوال ص 151.

(4) نهج البلاغة ج2 ص 63.

(5) المصدر نفسه ج3 ص 62 ـ 64.

«إن الطريق لواضحة، وإن أعلام الدين لقائمة، فاعلم ان أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هُدِي وهَدَى، فأقام سنّة معلومة وأمات بدعة مجهولة»[1].

هذا ما صارح به علي، الخليفة عثماناً بعدما ظهر من سياسته ما قطع بينه وبين ذلك الحبل:

«فلا تكونن لمروان سَيِّقه، يسوقك حيث شاء بعد جلال السنّ وتقضّي العمر»[2].

لقد كان طموحه في الواقع، بحجم القضية التي حملها مبكراً، وهي الإسلام، مختزلاً فيه جوهر الدور وكل تفاصيله، فكان يتراجع هو ليتقدم الدين، ويزهد بالمنصب ليحفظ له وحدته، ولا يعنيه أن يكون خليفة، إلا إذا أقام العدل وصان الجماعة وحافظ على الرسالة التي تستوجب نضالاً مستمراً على مستوى الذات والموضوع، ومن أجل ترسيخ المواطنية السليمة في المجتمع كما في قوله السابق: «إن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل»[3].

وفي ضوء ما سلف، يمكن الدخول إلى عالم «الدولة» التي حاول أن يؤسس لها علي، مستلهمة كتاب الله وسنّة الرسول، ومحصّنة بالعدل والتقوى من الانحراف والسقوط في مهاوي الغرائز والمصالح الشخصية[4]. فهي «دولة» تنطلق من تراث غني في الفكر السياسي المتميز بدينامية على الصعيد التربوي وإعداد الإنسان الصالح الذي من دونه تبقى مهددة ومشرعة على الخطر. و«نهج البلاغة»، تكتنفه في الحقيقة نماذج عديدة من الأفكار والقيم الموجهة إلى هذا الإنسان المؤمن الطليعي، لا سيما في هذا القول: «أيها المؤمنون، إنه من رأى عدواناً يُعمل به، ومنكراً يُدعى إليه، فأنكره بقلبه فقد سلم وبَرِىء، ومن أنكره

---

(1) نهج البلاغة ج2 ص 85.

(2) المصدر نفسه ج2 ص 86.

(3) لا شرف أعلى من الإسلام ولا عزّ أعزّ من التقوى، ولا معقل أحسن من الورع. المصدر نفسه ج3 ص 242.

(4) نهج البلاغة ج3 ص 243 ـ 244.

بلسانه فقد أُجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق، ونَوّر في قلبه اليقين [. . .] وما أعمال البرّ كلُها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلاّ كنفثة في بحر لُجّي. وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يقرّبان من أجَل، ولا ينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كلّه، كلمةُ عدلٍ عند إمام جائر»[1].

ولعل ما يميّز هذه المسألة السياسية أيضاً على صفحات نهج البلاغة، ذلك الحوار الساخن مع المجتمع، وحثّ إنسانه على خوض التجربة بصورة دائمة، وصولاً إلى السلطة العادلة. ولا تكاد هذه النبرة تتراجع أو يصيبها الفتور على مساحة الخطاب السياسي في «النهج»، ومنها، إضافةً إلى قوله السالف، ما جاء في وصية للإمام:

«وأمُرْ بالمعروف تكن من أهله، وأَنكر المنكر بيدك ولسانك وباين مَن فَعَله بجهدك، وجاهد في الله حق جهاده، ولا تأخذْك في الله لومة لائم، وخض الغمرات للحق حيث كان»[2].

ولم تخفت هذه النبرة، حتى وهو يستقبل الموت، فتكون وصيته الأخيرة، تتويجاً للثوابت الراسخة وتكريساً للخيار الصعب الذي لم تنل منه المعاناة والانكسارات، حيث يتوجه إلى ولديه الحسن والحسين قائلاً:

«أوصيكما بتقوى الله، وأن لا تبغيا الدنيا وإن بغتكما، ولا تأسفا على شيء منها زوى عنكما، وقولا الحق واعملا للأجر، وكونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً»[3].

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 243 ـ 244.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 44 ـ 45.
(3) المصدر نفسه ج3 ص 85.

لقد احتلت المسألة السياسية، كما رأينا حيزاً بارزاً في نهج البلاغة، مستمدة ثوابتها من القرآن الكريم، وأنموذجها من تجربة الرسول، وديناميتها من العلم الذي كان سبيل علي إلى تلك الشفافية في القراءة السياسية الراقية للمرحلة والإمساك بزمام تفاصيلها. كان ذلك ما هيّأ له التفرّد في السير على «طريقته»، وعلى امتداد الخطّ الرفيع الذي يميّز المعروف عن المنكر، وما يتفرّع عنهما من ثنائيات متضادة، حفل بها القرآن الكريم وتراث الإسلام الأول.

* * *

ب ـ **في الفكر الإداري:** قامت النظرية الإدارية في مشروع علي، كما النظرية السياسية على أساس أن الدولة، هي دولة الإسلام، حاملة فكره ورسالته وتجربته، دون أن يعني ذلك أنها دولة دينية، حتى وإن كانت الإمامة من أصول الدين. فمنذ البدء كان الجانب السياسي غير منفصل عن الجانب الديني في الإسلام الذي كانت فرادته في ذلك التكامل والاتحاد بين الإثنين: الرسالة التي تحدّد العلاقة مع الخالق، والنظام الذي يستلهم منها القوانين والنظم، لمصلحة البشرية وتفعيل الدور الإنساني بهدي من المبادئ والقيم التي جاءت بها الرسالة.

وفي ضوء ذلك كانت العقيدة حاضرة في كل تفاصيل المشروع الذي كان في صدده، من أجل إقامة الدولة العادلة. وهذا ما يتجلى على الخصوص في وصاياه لعمّاله، بالحرص على تجسيد الوجه الساطع للإسلام، وفي مقدمة ذلك، القيام بفرائض الدين، ليكونوا القدوة والمثال في ولاياتهم، فكان مما قاله لعامله على مصر محمد بن أبي بكر:

«فأنت محقوق أن تخالف على نفسك، وأن تنافح عن دينك، ولو لم يكن لك إلاّ ساعة من الدهر [. . .] صلّ الصلاة لوقتها المؤقّت لها، ولا تُعجّل وقتها لفراغٍ، ولا تؤخرها عن وقتها لاشتغال»[1].

---

(1) نفسه ج3 ص 33.

وبمثل هذا الكلام يوصي أيضاً الأشتر ويأمره: «بتقوى الله وإيثار طاعته واتّباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه التي لا يسعد أحدإلاّ باتّباعها»[1].

وكانت فلسفة الإدارة تقوم على إسعاد الناس، وليس قمعهم وأخذهم بالشدة، وهي تتطابق مع الذي جاء في وصيته الأخيرة للأشتر:

«وأشعِر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سَبُعاً ضارياً تغتنم أكلْهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخَلق»[2].

كما تقوم على المساواة بين الناس في العطاء:

«لو كان المال لي لسوَّيت بينهم... ألا وإن إعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف»[3].

وتقوم أيضاً على مبدأ الثواب والعقاب ومدى التزام العمّال والموظفين بهذا النهج. فالناجحون في مهامهم يستحقون الثناء، وربما الارتقاء إلى مهمات أكثر دقة، كما حدث لعامل البحرين (عمر بن أبي سلمة المخزومي) الذي نال ثقة الإمام، فاستدعاه إلى الالتحاق به حين قرّر السير إلى الشام، مُطْرِياً عليه بقوله:

«فلقد أحسنت الولاية وأدّيت الأمانة، فاقبل غير ظنين ولا ملوم ولا متهم ولا مأثوم [...] فإنك ممن استظهر به على جهاد العدو وإقامة عمود الدين»[4].

وكانت المراقبة الشديدة على «الموظفين» والاطلاع على أحوالهم

(1) نهج البلاغة ج3 ص 93.
(2) المكان نفسه.
(3) المصدر نفسه ج2 ص 10.
(4) المصدر نفسه ج3 ص 75.

وعلاقتهم بالرعيّة، مما يترتب على «الإمام» القيام به ومتابعته عن كثب، فضلاً عن اختيارهم الذي يخضع لمعيار أساسه الكفاءة والورع وممارسة الفرائض.

ولذلك، باستثناء عبد اللّه بن العباس وأخيه قثم اللذين تمّ اختيارهما على أساس هذه القاعدة أيضاً، فإنه تفادى «استعمال» بني هاشم، كما المهاجرين بشكل عام، مستعيناً بصورة خاصة، بشخصيات من الأنصار واكبت تجربته حتى نهايتها، وأظهرت مصداقية عالية في مهامها (أبو قتادة الأنصاري (مكة)، وسهل بن حنيف وأبو أيوب الأنصاري (المدينة)، وقيس بن سعد (مصر) وعثمان بن حنيف (البصرة)، وقرظة بن كعب (الكوفة)، والنعمان بن العجلان (البحرين)[1].

وإذا كان علي قد كافأ عامله المخزومي وأظهر التقدير لنزاهته، فإنه يظهر امتعاضاً مما وصله عن قاضي الكوفة (شريح بن الحارث) وشراء دارٍ له، وتشكيكاً باستغلال منصبه، فاستدعاه وقال له:

«فانظر يا شريح لا تكون ابتعت هذه الدار من غير مالك، أو نقدت الثمن من غير حلالك، فإذا أنت قد خسرت دار الدنيا ودار الآخرة»[2].

وبوحيٍ من هذا الموقف يوجّه كتاباً إلى أحد عمّاله، طالباً منه تقديم كشفٍ لحسابه، بعدما بلغه من أخبار عن سوء أمانته وإثرائه على حساب منصبه:

«بلغني أنك جردت الأرض فأخذت ما تحت قدميك، فارفع إليّ حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس»[3].

كان على «العامل» برأي علي أن تكون مسافة ما بينه وبين الرعية، لأن التوسّع في الاختلاط بهم، يمسّ من هيبة السلطة ويجعل الحاكم أسير هذه العلاقة، ولذلك يأخذ على عامله (عثمان بن حنيف) تلبيته لوليمة أقامها رجل

---

(1) خليفة بن خياط، تاريخ ج1 ص 230، 232، 233. إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص 177.

(2) نهج البلاغة ج3 ص 5.

(3) المصدر نفسه ج3 ص 72.

من البصرة[1]. فالعامل بشرٌ[2]، ويجب أن يكون محصناً إزاء المغريات، وكل ما يمسّ سلوكه القدوة، ومن هنا كان عليه، التنبّه للمنافقين «الذين يلتمسون الحق بالباطل»[3]، وعليه حسن اختيار الأعوان لأن «للوالي خاصة وبطانة فيهم استئثار وتطاول، وقلة إنصاف في معاملة»[4]، كما جاء في كتاب له إلى الأشتر، محذّراً من مثل هؤلاء:

«فَاْحْسِمْ مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعنَّ لأحد من حاشيتك وحامَّتِك قطيعة، ولا يطمَعَنَّ منك في اعتقادِ عُقدةٍ تضُرُّ بمن يليها من الناس في شِرْبٍ أو عملٍ مشترك يحملون مؤونته على غيرهم فيكونَ مَهْنَأُ ذلك لهم دونك، وعَيْبُهُ عليك في الدنيا والآخرة»[5].

ولعل هذا الفكر يمثّل في زمانه وعلى مدى الأزمنة، أنموذجاً للإدارة التي تتحدد وظيفتها في إسعاد الرعية وتوفير الأمن والرخاء لها، وتفعيل انخراطها إلى أبعد الحدود في المجتمع. ولذلك يشدّد الإمام على التحذير الدائم من الانحراف[6]، ومن الخيانة[7]، ونكث العهد[8]. وقد يكون ذلك أكثر وطأة على من توسّم فيها كفاءة، ربما ليست محصّنة بمثلها من الورع، ومن هؤلاء زياد بن أبيه عامله على فارس، حين كتب إليه بمثل هذه الشدّة: «إني أقسم بالله صادقاً، لئن بلغني أنك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشدنّ عليك شَدّة تدعك قليل الوَفْر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[9].

---

(1) المصدر نفسه ج3 ص 78.
(2) المصدر نفسه ج1 ص 115.
(3) المصدر نفسه ج3 ص 65.
(4) المصدر نفسه ج3 ص 115.
(5) المصدر نفسه ج3 ص 115 ـ 116.
(6) نهج البلاغة ج2 ص 69.
(7) المصدر نفسه ج3 ص 22.
(8) المصدر نفسه ج3 ص 129.
(9) المصدر نفسه ج3 ص 22.

وعلى صعيد الممارسة، فإن الإدارة في عهد الإمام علي، قامت على أركان ثلاثة وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، والعدل[1]. كما أنها تندرج في سياق النهج العام للدولة التي كان رائدها بناء المجتمع الأنموذج. وهذا الأخير، لا يكون إلاّ بتأسيس علاقة حوارية مع الرعية، تقوم على الثقة والمحبة والقيم، وكل ما يسهم في تحصين الإدارة من الانحراف والعصبية والاستغلال والاحتكار.

* * *

ج ـ **في الفكر الحربي**: برز علي مقاتلاً شجاعاً في حروب الإسلام ضد المشركين واليهود، وبذلك أتى إلى الخلافة ومعه تجربة غنية في الحرب، هذه التي وجد نفسه في أتونها، حين الفتنة ذرّت قرنها وعصف الانقسام بالمسلمين، فخاضها على غير رغبة منه أو حماسة، ليتّقي فقط الانهيار، ويتصدى للبغي والباطل. على أن الحرب لم تدفع به إلى التطرف، وهي تفرض في العادة مثله، خصوصاً إذا كان القتال من أجل المبدأ، بما يصاحبه من فرز للمواقف وحسم للخيارات، وإنما كان هاجسه الدماء التي تُهرق في غير موضعها، وخارج القضية الأساس للإسلام. ومن هنا كانت حرب البصرة من أصعب القرارات لدى الإمام، تلك الحرب التي أشعل نارها من عُرفوا بالناكثين الذين دفعوا بالفتنة إلى جبهة المهاجرين، بما يعنيه ذلك من اقتتال بين الروّاد في الإسلام، وما تركه ذلك من شرخ عميق في المجتمع الذي فقد تماسكه منذ ذلك الحين.

ولا بدّ للمتتبع لمعركة الجمل التي وقعت في مستهلّ عهد علي، أن تتبدّى له معالم المنهج الذي يستعيد في ظله المؤرخ، صورة الصراع مع المنافقين في المدينة، دون أن يعني ذلك المقارنة المجرّدة بين هؤلاء وبين «الناكثين»، ولكن المقارنة تصبح جائزة بين أسلوب كل من الرسول والإمام، في مواجهة الفتنة،

(1) حسن جابر، الفكر السياسي عند الإمام علي ص 166.

وإبقاء باب الحوار مفتوحاً حتى اللحظة الأخيرة، توخياً لهدف أساسي وهو إنقاذ وحدة الأمة.

وبهذا المعنى تكون معركة الجمل من أخطر الأزمات الداخلية التي عصفت بالمسلمين، ولقد خاضها علي بروح عالية من المسؤولية، وموقف شجاع غير متأثر بالاعتبارات الشخصية والسياسية، وخاضها أيضاً بفكر لمّاح يستنبط حلولاً صعبة للمسائل المعقدة، فكان قراره[1]، إزاء تجربة ليست لها سابقة، مما رهص به فكره الحربي في تلك المرحلة. ويتسامى هذا الفكر، متجاوزاً النكث للعهد والدماء، ومنتصراً على الأحقاد، فيصبح قتل الخصوم مثار حزن وأسى، وليس مبعثاً للابتهاج كما في قانون الحرب، ومراعياً حرمة البيوت والمرأة التي كان لها محل في معركة الجمل. وكانت صفية بنت الحارث، قد تهجمت على الإمام أو جبهته حسب تعبيره في رواية لدى الطبري جاء فيها أن أحد أصحابه قال: «هممت أن أفتح هذا الباب وأقتل من فيه»[2]، مشيراً إلى دار عبد اللّه بن خلف في البصرة حيث كانت توجد أيضاً عائشة، فزجره علي قائلاً: «لا تهتكن سِتْراً ولا تدخلن داراً ولا تهيِّجن امرأة بأذى وإن شتمن أعراضكم وسفّهن أمراءكم وصلحاءكم [...] ولقد كنا نؤمر بالكفّ عنهن وإنهن لمشركات [...] فلا يبلغنّي عن أحد عرض لامرأة...»[3].

وبهذه الروح العالية، حارب علي معاوية، فلم يكن القتال على هذه الجبهة الداخلية، سوى وقفٍ لعدوان واتقاء لفتنة، وبوحيها يوصي أحد قادته (معقل بن قيس الرياحي) حين أرسله إلى الشام طليعةً لقواته:

---

(1) لا تتبعوا مولياً ولا تجهزوا على جريح ولا تنتهبوا مالاً، ومن ألقى سلاحه فهو آمن [...] ليس على الموحدين سبي ولا مغنم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه. الدينوري، الأخبار الطوال ص 155، اليعقوبي ج2 ص 183، الطبري ج4 ص 541.

(2) الطبري ج4 ص 538.

(3) المصدر نفسه ج4 ص 540.

«اتق الله الذي لا بدّ من لقائه ولا منتهى لك دونه، ولا تقاتلن إلا من قاتلك»[1].

وكان يختار قادته وفقاً للمعيار الذي رأيناه في اختيار الولاة والقضاة، وهو يقوم على التقوى، مصحوبةً بالجرأة والإقدام الانضباط. ففي كتاب له إلى اثنين من القادة ينبئهما بتعيين الأشتر قائداً للجيش يقول:

«قد أمّرتُ عليكما وعلى من في حيّزكما مالكَ بن الحارث الأشتر، فاسمعا له وأطيعا، واجعلاه دِرعاً ومِجَنّاً، فإنه ممن لا يُخافُ وَهْنُهُ ولا سقْطَتُهُ، ولا بُطْؤُهُ عمّا الإسراعُ إليه أَحْزَمُ، ولا إسراعُهُ إلى ما البُطْءُ عنه أَمْثَلُ»[2].

والقاعدة المركزية للفكر الحربي عند علي هي الجهاد، هذا التعبير القرآني الذي كان مدلوله ما يزال مقتصراً على حرب المشركين وأعداء الإسلام، استُخدم لأول مرة خارج هذا الإطار، عشية الثورة على عثمان، حين نُسب إلى صحابةٍ من المدينة القول ـ فيما يرويه الطبري ـ «فإن كنتم تريدون الجهاد، فعندنا الجهاد»[3]. وإذ تجنّب علي استعمال هذه العبارة في حربه مع «الناكثين» في البصرة، فإن الحرب مع الفئة الباغية، تلك التي خرجت على طاعة الإمام فظلمت وأفسدت[4]، وأثارت العصبيات، حرّي بها أن تكتسب هذه السمة الجهادية، في تصدّيها للظلم والانحراف عن الدين، والتجرّؤ على سنّة الرسول وتراث الأوائل.

والجهاد من هذا المنظور، يجسّد مرحلة يرتقي بها الإنسان إلى مستوى نخبوي، يؤهله للانخراط بكلّيته في القضية التي يقاتل من أجلها ويتفاعل معها بعقله وإحساسه، سواء كان النصر ما ينتظره أو الشهادة. ولذلك يقوّم الإمام

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 15.
(2) نفسه ج3 ـ 15 ـ 16.
(3) الطبري ج5 ص 96 طبعة بيروت.
(4) ابن منظور، لسان العرب ج4 ص 78.

الجهاد بأنه «باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه»[1]. ولما أيقن ضياع هذه النخبة وانطوائها على قلة صغيرة، حاول عبثاً تحريض أصحابه على الجهاد، لا سيما في خطبته الشهيرة التي تحمل هذا العنوان[2]، وتخوض في موضوعه ببلاغة وعمق. ولكنه أدرك أخيراً أن هؤلاء القوم ـ وهم سواد قبائل الكوفة ـ الذين فرضت الأحداث أن يكونوا جمهوره الأساسي، إنما كانوا يقاتلون في سبيل قضية، لم يكتنهوا ـ باستثناء قلّة ـ عمقها ومداها، إلاّ أنها لم تعدم تأثيراً على تكوينهم القبلي الذي تراجعت فيه العصبية، بالمقارنة مع عصبيات الشام المتماسكة، ما أدى إلى زعزعة انضباطها في هذا المجال أيضاً، وحدا عليًّا في النتيجة إلى تتويج خطبته بالقول المأثور: «لا رأي لمن لا يطاع»[3].

كان هذا إذاً مفهوم الحرب في نهج البلاغة، مواكباً فكرة الجهاد ومضمونها الإسلامي الشمولي. فهي حرب معلنةٌ ضد الباطل والظلم والبغي، نهض فيها علي وهو دون العشرين، وقد ذرّف على الستين، كما يقول في خطبته الشهيرة[4]، وهو خائض غمارها من أجل هذه المبادئ، بحكم الاختيار والضرورة. ولعله، وهو المحارب بطبيعته والقائد في صميم تكوينه، يكتسب فكرُه على هذه المساحة، ريادة فذّة، خصوصاً فيما يمكن أن نسميه «آداب الحرب»، التي تندرج فيها مبادئ مثل: «عدم البدء بالقتال، عدم إيذاء النساء، عدم قتل الفارّين، السماح للعدو بالوصول إلى الماء، احترام العهود إلخ»[5]. وإذا صحّ أن يكون للحرب الهادفة قانون، فهو منبثق من هذا التراث النظري

(1) نهج البلاغة ج1 ص 63.
(2) نفسه ج3 ص 63 ـ 66.
(3) نهج البلاغة ج1 ص 66.
(4) المكان نفسه.
(5) المصدر نفسه ج3 ص 16. اليعقوبي ج2 ص 183، ياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي ص 111.

والعملي، المتعارض مع أنماط الحروب التي تتوخى الإفناء وإراقة دماء الضعفاء من أجل التسلّط والاستغلال.

ولأن الحروب التي خاضها علي كانت موجّهة ضد الباطل والبغي، فقد عاشها بعقله وأحاسيسه، وحرص على أن تكون كذلك لدى قادته وجنوده، مشدّداً على إبراز الهدف الذي يقاتلون من أجله، والتمييز بين قضيته وقضية العدو، فضلاً عن التحريض الدائم من أجلها على القتال. وإذا أردنا الدخول في التفاصيل سنجد أن مسألة الجهاد تتخذ حيزاً بارزاً في نصوص «النهج»، حيث تتبدى واضحة حوافز الإمام، وهو مقبل على الحرب بمشاعر صادقة وإيمان عميق بتحقيق النصر:

«فلما رأى الله صدقنا، أنزل بعدوّنا الكبت وأنزل علينا النصر، حتى استقر الإسلام ملقياً جرانه ومتبوئاً أوطانه»[1].

ولكن هذا النصر، كان دونه الصبر على الألم والجدّ في «جهاد العدو»[2]، ولذلك كان علي يعدّ للحرب عدتها، بما فيها تحشيد المقاتلين، والظهور بأتمّ اللياقة والتنظيم، وإحداث الجلبة، وغير ذلك مما يعكس رهبةً لدى العدو. كما يهتم بالاستعداد النفسي للجنود، على نحوٍ يجعلهم أكثر قدرة على القتال والانخراط المطلق فيه:

«عضّوا على النواجذ، فإنه أنبى للسيوف عن الهام، وأكملوا اللأمة، وقلقلوا السيوف في أغمادها قبل سلّها»[3].

كما يستحث جنوده على رباطة الجأش عند اللقاء مع العدو، والقتال جبهةً واحدة وبقلوب مجتمعة في المعركة[4]، مؤكداً على التزام الطاعة[5]، وعدم

(1) نهج البلاغة ج1 ص 100 ـ 101.
(2) المصدر نفسه ج1 ص 100.
(3) المصدر نفسه ج1 ص 110.
(4) المصدر نفسه ج2 ص 3.
(5) المصدر نفسه ج3 ص 6 ـ 7.

الاستسلام لليأس بعد الهزيمة[1]. وليس على الجنود أن يتمردوا على صلح دعا إليه العدو، «ولله فيه رضا»[2]، لأن مثل هذا الصلح ربما كانوا بحاجة إليه، لإعادة تنظيمهم وتحسين أدائهم، ولكنه يشترط عليهم الحذر الشديد والتعامل بحزم مع عدوهم[3]، والتنبّه لما يبيّته من خطط وراء الصلح.

أما بشأن القيادة، وإن مارسها علي بصورة مباشرة، متقدِّماً الصفوف في حرب دُفع إليها ضد الباطل، وقضت أن يكون على رأسها، فإن القاعدة في «نهج البلاغة»، ألاّ يكون «الإمام» قائداً للجيش في الحرب، لأن ذلك في حال وقوعه، ينعكس خطراً على المرجعية في «الدولة». ومن وحي هذا المفهوم، نصح الخليفةَ عمر بن الخطاب، أن لا يسير بنفسه إلى «غزو الروم»، قائلاً:

«إنك متى تسر إلى هذا العدو بنفسك فَتَلْقَهُمْ فتُنكب، لا تكن للمسلمين كانِفَةٌ دون أقصى بلادهم، ليس بَعْدَكَ مَرْجِعٌ يرجعون إليه، فابعث إليهم رجلاً مُجَرَّباً، واحْفِزْ معه أهلَ البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تُحِبُّ، وإن تكن الأخرى كنتَ ردءاً للناس ومثابة للمسلمين»[4].

كما يحذّر هذا الخليفةَ في مثل هذا الموقف، حين أراد الخروج على رأس الجيش لمحاربة الفرس، الأمر الذي سيحدث فراغاً في السلطة، لن يتورع عن استغلاله المتربصون والمتآمرون:

«فإنك إن شخصت من هذه الأرض، انتفضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تَدَعُ وراءك من العورات، أهم إليك مما بين يديك»[5].

(1) المصدر نفسه ج3 ص 16 ـ 18.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 117.
(3) المكان نفسه.
(4) المصدر نفسه ج2 ص 25.
(5) المصدر نفسه ج2 ص 40.

وهكذا يتجلى الفكر الحربي في نهج البلاغة، متداخلاً مع المسائل الأخرى، وعلى السوية ذاتها في التعبير عن قيم الإسلام ورسالته الإنسانية. وبناء على ذلك، فإن تراث الحرب، فكراً وممارسة فيه، يعكس المرحلة الأكثر خطورة منذ عهد الرسول، وكان التصدي لها في أولويات سياسة الإمام الذي شاء من أجل ذلك، المجازفة في التجربة الصعبة، وإنقاذ الأمة من الضلال والبغي. وبهذا المعنى كانت «دولة» علي استمراراً لدولة الرسول، إذ عاشت كلتاهما حالة حرب دائمة، ولم تتوان عن التعبئة وحشد المقاتلين والتأهب لدفع الخطر، ورفع راية الجهاد، ومن ثمّ ترسيخ مبدأ الشهادة التي تصبح مطلباً، كما النصر في نهاية المطاف. وهذا ما عبّر عنه علي بشكل خاص في اثنين من نصوص نهج البلاغة، مشدّداً في الأول على قيمة الموت في ساحة المعركة:

«إن أكرم الموت القتل، والذي نفسُ ابن أبي طالب بيده، لألف ضربة بالسيف أهون عليّ من ميتة على الفراش»[1]. وساعياً في النصّ الثاني إلى الشهادة التي تسوّغ له احتمال أمرٍ لم يشأ أن يكون فيه لولا ذلك، وهو الخلافة[2]:

«والله لولا رجائي الشهادة عند لقائي العدو لو قد حمّ لي لقاؤه، لقرّبت ركابي ثم شخصت عنكم، فلا أطلبكم ما اختلف جنوب وشمال»[3].

* * *

د ـ **في الفكر الاقتصادي**: كان من الطبيعي، والحرب أخذت جلّ وقت الخليفة (علي)، أن ينعكس ذلك على نصوص نهج البلاغة، فبدا الجهاد مستأثراً بنصيب كبير، وفي سياقه كان الاهتمام بمسائل الإدارة والسياسة. وعدا ذلك ـ

---

(1) نهج البلاغة ج2 ص 4.
(2) المصدر نفسه ج2 ص 210 ـ 211.
(3) المصدر نفسه ج1 ص 231.

والمقصود هنا ما يمسّ رؤية الدولة في «النهج» الذي كان للفكر الديني حضوره البارز فيه ـ فإن مسائل أخرى بدت على الهامش منها، لا سيما المسألة الاقتصادية التي اقتصرت على أمور العطاء وملكية الأرض والخراج، وشواهد خافتة على هذا الجانب الهام في «دولة» علي، ولكنها لا تعدم في النهاية ضوءاً على السياسة المالية في هذه الأخيرة، متّسقة في ظلّ التجربة وخصوصيتها في تلك المرحلة.

وبالعودة إلى المصادر التاريخية، نجد الإمام علياً يلتزم القاعدة التي انطلق منها الخليفة عمر بن الخطاب، بشأن إقطاع الأرض وإبقائها ملكاً للأمة[1]، وهي سياسة أثارت على الخليفة الأسبق قريشاً وبعض صحابتها، كما أثارت قادة الأمصار الذين استفزهم منح الخليفة عثمان قطائع لهؤلاء ولأقربائه، وهو ما يبدو أنه كان أحد حوافز القادة للثورة على الخليفة[2]. ولذلك كان استرداد هذه «القطائع»[3]، جزءاً من الحركة الإصلاحية التي استهدفت من جانب علي مجمل نهج الخليفة السابق، على الصعد السياسية والإدارية والاقتصادية كافة.

على أن الفرادة في هذا المجال، تتمثل في مبدأ العطاء، بناءً على قاعدة المساواة بين المسلمين، فقد روى المسعودي أن الإمام «قسّم ما في بيت المال على الناس ولم يفضّل أحداً على أحد»[4]، ناقضاً بذلك، ليس الطريقة الفئوية لسلفه، وإنما طريقة الخليفة عمر الذي كان له اجتهاد خاص في هذه المسألة. فقد توخّى علي العدالة في العطاء، بتنظيمه على قاعدة الأسبقية والبلاء وحتى لا يكون كمن يطلب النصر بالجوْر على حدّ تعبيره[5]. ثم يضيف في هذا السياق:

---

(1) مروج الذهب ج2 ص 353.

(2) كان من إرهاصاتها موقف الأشتر النخعي وأصحابه من سعيد بن العاص الذي اعتبر السواد قطيناً (بستاناً) لقريش. المسعودي، مروج ج2 ص 337.

(3) نهج البلاغة ج1 ص 42.

(4) مروج الذهب ج2 ص 353.

(5) نهج البلاغة ج2 ص 10.

«إن إعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف [. . .] ولم يضع امرؤ ماله في غير حقه ولا عند غير أهله، إلا حرمه الله شكرهم. . .»[1].

وبناء على هذه القاعدة، كانت نظرة علي إلى الخراج الذي يرتبط عضوياً بالعطاء، خصوصاً بعد توقّف الغنائم إثر ركود جبهات الفتوح. وهي نظرة تؤسس لعلاقة إيجابية مع شعوب البلاد المفتوحة، بما يسهم في عمرانها وتعزيز انتمائها للأمة. لذا يرى ضرورة إصلاح أمر الخراج، بما يتعدى الجباية، إلى المسألة الاقتصادية برمّتها، حيث يشكّل الخراج المصدر الأساسي لها في ذلك الوقت، وهذا ما يمكن قراءته بوضوح في عهده للأشتر، فيوصيه قائلاً:

«تفقّد أمر الخراج بما يُصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم، صلاحاً لِمَنْ سِواهم، ولا صلاح لمن سِواهم إلاّ بهم، لأن الناس كلّهم عيالٌ على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغَ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرك إلاّ بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلَك العباد ولم يستقم أمره إلاّ قليلاً»[2].

وبهذا الكلام يستشرف الإمام علي، المصير الذي سارت إليه دولة الأمويين، من خلال نظرتها القصيرة إلى الخراج، مقترناً لديها بالاستغلال، ذلك الذي ألّب عليها شعوب البلدان المفتوحة. وكان ذلك ما دفع أحد ولاتها على العراق (بزيد بن المهلب) إلى فصل الخراج عن مهمته، معللاً ذلك حسب الرواية التاريخية «إن العراق أخربها الحجّاج، وأنا اليوم رجل أهل العراق، ومتى قدمتها وأخذت الناس بالخراج وعذّبتهم على ذلك، صرتُ مثل الحجاج [. . .] ومتى لم آت سليمان[3] بمثل ما كان الحجاج أتى به لم يقبل مني»[4].

---

(1) المصدر نفسه ج2 ص 10.

(2) المصدر نفسه ج3 ص 106 ـ 107.

(3) الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك.

(4) المصدر نفسه ج3 ص 90 ـ 91.

وخلافاً لذلك، حرص علي على تكريس الشعور بالمساواة لدى هذه الشعوب، محذّراً من استغلال أهل الخراج، وموصياً بالتالي أن يؤخذوا باللين والحوار والمودة. ولعل كتابه إلى عمّال الخراج، يشكّل أنموذجاً في هذا المجال، محدِّداً وظيفة الخراج وطبيعتها وصفات العامل عليه ورسالته. وقد جاء فيها:

«فانصفوا الناس من أنفسكم، واصبروا لحوائجهم، فإنكم خُزّانُ الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة، ولا تحسموا أحداً عن حاجته ولا تحبسوه عن طِلَبَتِهِ ولا تبيعُنَّ للناس في الخراج كِسْوةَ شتاءٍ ولا صيف ولا دابّة يعتملون عليها ولا عبداً، ولا تضرِبُنَّ أحداً سوطاً لمكانِ درهم، ولا تمسُّنَّ مال أحد من الناس مُصَلٍّ ولا مُعاهَدٍ، إلا أن تجدوا فرساً أو سلاحاً يُعدى به على أهل الإسلام»[1].

وثمة وصية أخرى لا تحيد عن هذا المنحى، كان يوجّهها لمن يستعمله على الصدقات، وقد جاء فيها:

«انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تُروِّعن مسلماً ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن منه أكثر من حق الله في ماله»[2].

ومما يلفت في هذا المجال، أن علياً عمد إلى فصل وظيفة الخراج، كذلك بيت المال[3]، ضبطاً لمالية الدولة، وحتى لا تكون السلطات محصورة بكاملها في يد الوالي الذي قد يلجأ إلى استغلال نفوذه الواسع. ولقد روى اليعقوبي أن علياً كتب إلى قرظة بن كعب الأنصاري، يأمره بشقّ نهر كان قد عفا في أرضٍ لأهل الذمة، خاتماً رسالته بالقول:

«فلعمري لأن يعمروا أحب إلينا من أن يخرجوا»[4].

(1) نهج البلاغة ج3 ص 90 ـ 91.
(2) نفسه ج3 ص 27.
(3) الطبري ج4 ص 543.
(4) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 203.

وهكذا يأتي تشجيع الزراعة في خدمة الاستقرار، ويقترن الخراج بعمارة الأرض وإصلاحها، كما رأينا في النصّ السالف من نهج البلاغة. ولعل هذه السياسة، وإن وجدها البعض «شديدة»، لا سيما المتضرّر من المساواة، حفرت بعمق أمام الإسلام، لينتشر بتلك السرعة في البلاد المفتوحة. على أن علياً شأن أسلافه، رفض توزيع الأرض في السواد الذي أخذ يتحوّل إلى مطلب حيوي لقادة الأمصار، ويشكّل مصدر قلق للخلافة الراشدية. وكان موقفه ينطلق من الأسباب نفسها التي دفعت الخليفة عمر إلى تحذير القبائل في العراق من هذا الأمر: «وأخاف إن قسّمته ـ أي السواد ـ أن تفاسدوا بنيكم في الماء»[1]. وهو ما يحمل معناه ذلك الذي جاء في قول الإمام إزاء هذه المسألة:

«لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض، لقسّمت هذا السواد بينكم»، فقد اكتفى بإجراء الفيء على القبائل من الأرض[2] التي يتطلّب نظامها الزراعي القائم على الرّي، شروطاً وعلاقات اجتماعية، ليست متوفّرةً لدى هذه القبائل. ويبدو أن هذه المسألة، راكمت نقمة واحتجاجات على السلطة السياسية، مما يفترض أنه أسهم فيما بعد، في تمرّد قبائل الخوارج، بدافع الاستئثار بالأراضي التي فُتحت بسيوفهم على حدّ تعبيرهم[3].

كما لفت علي في نهج البلاغة إلى أهمية دور الصنّاع والتجار في الحياة الاقتصادية، فأوصى بهم خيراً[4]، ولكنه لا يغفل عن سلوكهم الذي ينبغي أن يكون تحت مراقبة العمال، حتى لا يشتطوا في الطمع والجشع، وهو ما ينطوي عليه خصوصاً أحد كتبه إلى الأشتر:

«واعلم ـ مع ذلك ـ أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشُحًّا قبيحاً واحتكاراً

(1) أبو عبيد، الأموال ص 81.
(2) ابن آدم القرشي، الخراج ص 46.
(3) انظر في هذا المجال طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي ص 25.
(4) نهج البلاغة ج3 ص 110.

للمنافع وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة وعيب على الولاة»[1].

فمن مسؤولية العامل أن يراعي أوضاع الفئات الفقيرة، أو من يسميهم الإمام بالمساكين وأهل الزَّمنى[2] الذين لا حيلة لهم، وأن يحميهم من الاستغلال والاحتكار. وهو ما يوجب التدخل لضبط الأسعار ومراقبة الموازين والمكاييل، حتى لا يكون إجحاف بالفريقين (البائع والمبتاع)[3]، فضلاً عن استخدام القمع نحو المخالفين من التجار:

«فَمَنْ قارَفَ حُكْرَةً بعد نَهْيِكَ إياه، فنكّل به وعاقبه في غير إسراف»[4].

* * *

يتبين من هذه الدراسة لرؤية الدولة في نهج البلاغة، أن هذا الأخير، بما انطوى عليه من خلاصة لتجربة علي ومعاناته، والمواكبة الدقيقة لروح التحولات الجذرية، يمثّل ريادة على المستوى الفكري التنظيري في الإسلام. فقد كان سبّاقاً إلى طرح مسائل وإشكاليات لم تكن قد اختمرت مضامينها على مستوى العقل العربي، الذي كان عليه الانتظار طويلاً قبل الخوض فيها بجدية وعمق، ولكن ليس على المدى ذاته من الرؤية والاستشراف، فضلاً عن الجذرية التي خفتت كثيراً في القرون التالية.

وقد يكون في ذلك سرّ أزمة الإمام وفكره، إذ بدا كلاهما في غربة عن العصر الذي رفض هذا النمط من الجذرية، بل ما هو أقل منها، حين أُطيح الخليفة عمر بن الخطاب، نتيجة لأسباب قد يكون من أعمقها اقترابه من هذا الفكر. وقد يكمن في ذلك أيضاً، سبب تأخر ظهور الدولة بمعناها الكامل في الإسلام، حتى أنها لم تظهر على هذه الصورة المطلقة فيما بعد، إذا توقفنا عند النماذج المضطربة لدى الأمويين والعباسيين.

---

(1) المكان نفسه.

(2) المصدر نفسه ج3 ص 111.

(3) نهج البلاغة ج3 ص 110 ـ 111.

(4) المصدر نفسه ج3 ص 111.

ولعل علياً الذي انخرط مبكراً في الإسلام، وأبحر فيه بتقواه وعلمه، ومن ثمّ وجد نفسه في موقع قيادي على مساحته، كان يرى برغم التحديات وجوب متابعة هذا الدور، بغية إرساء دعائم الدولة التي تجلّت ملامحها في عهد الخليفة عمر، قبل أن تعصف بها المؤامرة. ومن هذا المنظور، لم يكن علي بعيداً عن تجربة هذا الخليفة الذي تشير الروايات التاريخية إلى استشارة الأخير له في الأمور الصعبة، فضلاً عن تعيينه نائباً له عند خروجه إلى الشام (17هـ)[1]، بل كان يجد في ما أنجزه، نواةً لهذه الدولة التي خالجت صورتها الإمام، وسعى إلى استكمالها بعد أن آلت إليه الخلافة. وقد نجد أصداء هذه العلاقة الإيجابية بين الاثنين في نهج البلاغة، مثنياً ـ أي علي ـ على عمر بوصفه بعد اغتياله أنه «قوَّمَ الأود وداوى العَمَد وخلّف الفتنة، وأقام السنّة. ذهب نقي الثوب، قليل العيب، أصاب خيرها وسبق شرّها. أدّى إلى الله طاعته واتّقاه بحقه. رحل وتركهم في طريق متشعبة، لا يهتدي فيها الضالّ ولا يستيقن المهتدي»[2].

لقد جمعت قواسم عديدة مشتركة بين الاثنين في رؤيتهما للدولة، مع الفارق أن الأول (عمر) وجد أنه باستطاعته تحقيق هدفه من خلال صيغة توازنية واءمت المرحلة (أصاب خيرها وسبق شرها) التي ربما أسهمت في نجاحها النسبي على الأقل، فيما كان الثاني (علي) بجذريته في الأساس، وأمام تغيّر الظروف عمّا كانت عليه، محكوماً بالخيار الصعب، من دون أن تكون مجديةً في ذلك الوقت، العودة إلى المعادلة السابقة لو شاء الإمام ذلك. فقد شهدت مرحلة علي فرزاً لم يكن قائماً بهذا الوضوح من قبل بين تيّارين: أحدهما يمثل الإسلام الجذري، وآخر يسعى إلى التوفيق مع شعاراته، مستمداً قوته من القبائل التي لم تكن بمعظمها قد انخرطت تماماً في حركة الإسلام أو استوعبت مفاهيمه بما يتعدى الشعار.

---

(1) ابن الأثير ج2 ص 500 ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ص 196.

(2) نهج البلاغة ج2 ص 249.

وفي ضوء ذلك، كان الإمام على وعي بالتحديات التي واجهت مشروعه لإقامة الدولة العادلة، بما يضمن، وعلى المدى البعيد، تماسك المجتمع ورسوخ جذوره في الأرض. وإذ وجد نفسه أمام هذا المأزق، كان عليه أن يراهن على الانموذج، وإن على مساحة صغيرة، حيث تتأصل النفوس وتتعمق التجربة ويتجلى الحق عن الباطل، كما صرّح في ذروة معاناته في صفّين:

«ما دفعتُ الحرب يوماً، إلاّ وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة فتهتدي بي وتعشو إلى ضوئي، وذلك أحب إليّ من أن أقتُلها على ضلالها، وإن كانت تنوء بآثامها»[1].

وهكذا، فإن الدولة التي أخفقت على الأرض، كانت تصوغ أنموذجها بهدوء في الوقت نفسه على صفحات نهج البلاغة، وترى إلى أن تصبح حقيقة في يوم، قرب أم بعد. كان ذلك هاجس علي في مراهنته على النخبة، وفي أن تكون للإسلام دولة على صورته، ليست ـ كما جاء في السياق القرآني ـ لفئة أو عشيرة أو طبقة، وإنما هي لجميع المؤمنين بالتساوي، حقوقاً وواجبات. ولعل هذه «الدولة» أعلنها فعلاً في نصّه المتعلق بالخوارج، مختصراً وظيفتها على كل الصعد السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية والحربية.

وإذا كان هذا النصّ المكثّف قد حمل العناوين الأساسية للدولة، فإن مضامينها، وعلى قدر كبير من التفصيل، حاضرة في مسار النصوص التي تجعل المسألة السياسية ومتفرعاتها، في السياق نفسه لمسائل الدين الذي كانت خصوصيّته في هذا التكامل المبدع. وهذه «الدولة»، إن لم تبدأ فعلاً في حينها، لا سيما وأن إعلانها تزامن مع ذروة الحرب الأهلية، بما فرضته الأخيرة من إعاقة لتنفيذها، فإن معناها كان مكتملاً على مستوى النظرية المبدعة أيضاً في نهج البلاغة.

---

(1) المصدر نفسه ج1 ص 100.

ـ 3 ـ

في إشكالية العلم والخطاب السياسي

وكأنه مفعمٌ باليأس، وقد حاصره النفاقُ، وحولَه الناكثون والقاسطون والمارقون[1]. . . والإسلام يُختزل شعاراتٍ فضفاضةً، والتصفيق ما زال يشّق الفضاء. ها هو رئيس القبيلة في طريقه إلى البيعة، على أن تكون له صدارةُ المكان، وآخرون أيضاً هناك، قدّموا الطاعة وعادوا إلى «ديارهم»، ليس يعلمون ما حدث، سوى أن القبيلة استعادت كيانها، وأن الحاكم الجديد كفاها مشّقة التَرحال، فاستقرّت تتلقى عطاءً مجزياً، وعدا ذلك فهي تجهل لماذا قاتلت، أو تشاجرت من قبلُ في الفتنة التي أنست إليها ووجدت فيها ميدانها الأثير. والماضي «الجاهلي» لا يختلف كثيراً عنه الحاضر الإسلامي. . . فالشعر «يتلوه» القوم، و«الأيام» «أحاديثهم» المنتقاة. . . والجميع في النهاية لا يحسنون تِلاوةً أو قراءةً، ولكنهم مع ذلك يتبادلون كلماتٍ عن الإسلام والقرآن والرسول والصحابة. . .

كان يعرف ذلك جيداً، والانهيار قرأه بتمعنٍ منذ اغتيال الخليفة عمر، الفتنةِ الأولى في الإسلام. وقد حاول دفعَ الثانية (الثورة على عثمان) فلم يستطع. . . وركب مُكرهاً إلى الثالثة (حرب البصرة)، فلم تطب نفسُه بالنصر، والرابعة (الحرب مع معاوية) تراءت له قبل أن يصبح خليفةً، وكان كارهاً لذلك أيضاً. . . وكان أمراً لا بدّ منه كي لا يصبح الإسلامُ القبليُ هو السائد وتنطفىء الرسالة فلا يبقى سوى الشعارات. . . كان ذلك واضحاً وهو يجازف من أجل البقية التي رفضت التسليم بالهزيمة، ولم يكن أمامه سوى الدخولِ في المحاولة تحصيناً لها ـ أي البقية ـ في وجه الانحراف.

---

(1) انظر خطبة الإمام بعد قدومه إلى الكوفة من صفين. اليعقوبي، تاريخ ج 2 ص 193.

وكأنه، والمرارة تملأ نفسه، بات يتحدث بلغة غير مفهومة، وخطابُه أصبح ثقيلاً على القوم. وعندما قال: «أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي[1]»، سقط في الامتحان وفاز عليه منافس بغير «علمه وطاقته»، فانعقد «اللواء»[2] مجدّداً لبني أمية، وتمّ استعادةُ «المُلك» المفقود. كيف يكون ذلك؟ وكيف حدث أن تكتّل «المُبشَّرون بالجنة» ضد الرجل المسكون بالإسلام، فآثروا العصبية على العلم، والمصلحة على المبدأ. هل خانتهم الذاكرة حينذاك، فنسوا شهادة الرسول فيه: «علي بن أبي طالب أعلمُ أمتي وأقضاها فيما اختلفوا فيه من بعدي»[3].

وكأنه عمداً أبعد عن الخلافة لعلمه، لأن التفاصيل في عقله، وقلبُه لم يخفق بغير الإيمان، ولسانُه لا ينطق إلا بالعدل ولأنه كان شديداً في الحق[4] ـ كما وصفه عمر بن الخطاب ـ تآمروا على «حقّه» الذي التبس عليهم أو لُبِّس على التاريخ، فاختزلوه بالقرابة، وتغافلوا عن الدور الذي امتلك عن جدارة شروطه ومواصفاته له: «إن أحّق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمُهم بأمر الله فيه»[5]. هذا الاختزال وُجد من «النخبة» من روّج له، دون التوقف ملياً عند كفاءة الحاكم متبرِّماً من ذلك بهذا القول: «إلى الله أشكو من معشرٍ يعيشون جُهّالاً ويموتون ضلالاً... ولا عندهم أنكر من المعروف ولا أعرف من المنكر»[6].

كان ذلك يجيش في نفسه عندما أخذ بيد كُميل بن زياد و«أصحر» به،

---

(1) الطبري ج 4 ص 133.

(2) كان اللواء إحدى وظائف دار الندوة قبل الإسلام وكان معقوداً لبني أمية بقيادة أبي سفيان.

(3) الشيخ المفيد، الإرشاد ج ص32. انظر قول المقداد أثناء «الشورى»: «إن الأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول أن أحداً أعلم منه ولا أقضى منه بالعدل» الطبري ج 4 ص 233.

(4) اليعقوبي، تاريخ ج 2 ص 159.

(5) نهج البلاغة ج2 ص 104.

(6) المصدر نفسه ج 3 ص 186.

فتنفس حينذاك الصعداء[1]. ولطالما كان كميل، وهو المثقف الواعي بالتاريخ، والحامل في صدره شجون المرحلة، يُفضى إليه بمعاناته، بعدما رحلت النخبة أو معظمها عن قضيتها، فهادنت أو اعتزلت أو شهدت زوراً على العصر. ما أصعب أن يحدث ذلك، والإسلامُ الذي نشأ فيه، تتعثّر مسيرتُه ويكتنف آفاقَه الضباب، فتتبدّد الآمال بالإصلاح واسترداد الضوء. ولكنه مع ذلك يرفض الاذعانَ لليأس، وما يزال مراهناً على البقية التي حدّدت خِيارها باليقين، وترسّخت مواقفُها بالإيمان والعلم.

وفي ذُروة المعاناة يبقى الدور متوهجاً، والمشروع الذي بدا أنه اصطدم بطريقٍ مسدود لم يكن بالضرورة لمرحلةٍ ما، ولكنه مستمّرٌ ما استمرّ الصراعُ بين الخير والشر، وبين العدل والظلم، وبين الحق والباطل، وبين العلم والجهل... وقبل ذلك بين حزب اللّه وحزب الشيطان، وغيرِ ذلك مما نجده من ثنائيات نهج البلاغة بصدد التنظير لذلك المشروع.

والصراع المتفاقمُ كان ما يزال بين العلم والجهل، منحازة إلى الأول صفوة تشبّثت بخيارها الصعب وصمدت أمام المغريات، وإلى الثاني أغلبيةٌ ضلّت أو ضُلّلت، وهي في كل الأحوال أكثر علماً بأنساب القبائل من سيرة الرسول.

ماذا قال الإمام في وصيته لكميل حين اصطحبه ذات ليلٍ إلى ضاحية الكوفة وقد غمره شجنٌ ثقيل:

«يا كميل إن هذه القلوبَ أوعيةٌ فخيرُها أوعاها، فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثةٌ: فعالمٌ ربانيٌ، ومتعلمٌ على سبيل نجاةٍ وهمجٌ رَعَاعٌ أتباعُ كلِّ ناعقٍ يميلون مع كل ريحٍ، لم يستضيئوا بنور العلمِ ولم يلجأوا إلى ركنٍ وثيق»[2].

(1) نهج البلاغة انظر اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 205.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 186.

نتوقف برهةً أمام هذا التوصيف الإبداعي، بأن خيرَ القلوب، تلك الأكثر وعياً بالتاريخ، وشرَّها التي اختلجت بالجهل، فتلاشت فيها البصيرة وباتت مفتوحة على كل غرضٍ آني، يأخذها في أي اتجاه، وهي نفسها «القلوب الفارغة»[1] التي شدّد عليها محمد بن علي العباسي وصيته لدعاته، بأن يذهبوا إلى خراسان، حيث القبائل الذاهبةُ في الفتوح أو المبعدة إلى تلك الولاية النائية، ولم يكن في جعبتها من الإسلام غير اسمهِ، ومن المعرفة سوى انسابها. فتأججت العصبيات وفرغت القلوب من الإيمان، فانقادت القبائل إلى حيث شاء المتصارعون، ولم نجد بالتالي في ظلّ بني العباس بعد انتصارهم سوى الفراغ، ذلك الذي امتلأ بعد حينٍ بقبائل مرتزقة، من صنفٍ آخر، أفرغت الخلافة من محتواها، وأقامت على أنقاضها سلطة الجهل. تلك هي الفئة التي وضعها الإمام في الموقع الأخير من تصنيفه السالف، والتي فرغت قلوبها من نور العلم وسارت في الطريق الموحش نحو الظلام.

يتابع الإمام حديثه، والعلم ما يزال الهاجسَ، وهو الذي خاض في التجربة وتكشفت له القلوبُ المسكونةُ بالجهل، فيقول: «يا كميل؛ العِلم خيرٌ من المال، العلم يحرسُك وأنت تحرسُ المال، والمال تنقصُه النفقةُ والعِلمُ يزكو على الإنفاق، وصنيعُ المال يزول بزواله». وليس أبلغ من قولٍ كهذا في المقارنة بين العلم الخالد وبين المال الزائل والتي تنساب مجدّداً على إيقاع إبداعي في السياق عينه: «يا كميل هلك خُزّان الأموال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقي الدهر»[2].

بيد أن البلاغة تتعدى الدرس الأخلاقي والتربوي إلى النظرية السياسية، فتبلغُ أرقى صورها في هذا السياق، إذ إن العلم ليس مقترناً بالمطلق مع الخير،

(1) ابن قتيبة، عيون الأخبار ج1 ص 204.

(2) نهج البلاغة ج3 ص 187.

فثمة الذين يختزنونه في الصدور ولم يعملوا بما ينفع الناسَ به، فهم أشبه حالاً بمن يكدّس الأموال في الخزائن، وحينذاك «يموت العلم بموت حامله» كما جاء في «النهج»[1]. وثمة الذين أُعطوا العلم وسخرّوه للشر، هؤلاء «العلماء» إذا فسدوا، كما في قول مروي عن الرسول ـ لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم»[2]. وهكذا في خطاب الإمام يصبح العلم مقترناً بالعقل، المقترن بدوره بالحقيقة، وهو ما شدّد عليه أبن خلدون[3] في مقدمته، فيما الجهل يُفقد صاحبه البصيرة، «فينقدح الشك في قلبه ـ والكلام هنا للإمام ـ لأول عارض من شبهة»[4].

والقضيةُ ـ مبادئ وقيماً ـ وإن سادت عليها العصبيات المؤسّسةُ على الجهل، تبقى مضيئةً في قلوب العلماء، وتتوّهج يقيناً في عقولهم، فلا تعمرُ من دونهم أرضٌ، ولا يستقيم نهجٌ، ولا تتراءى آمالٌ في عيون المثقلين بوجع الزمن. فلا بدّ إذاً من هذا المنقذ الذي ينبعث من المعاناة، وينطلق من الصفوة، مطابقاً لهواجسها وأفكارها ونضالاتها المستمرةِ في مقاومة الظلم والاستبداد والانحراف. والإمام مفعم بالتجليات، فلا يخامره شك في أن الأمة قادرة على استيلاد القادة النُورانيين، ليحدثوا التغيير المنشود، وليقيموا سلطة الحق والعدل. يؤكد على ذلك بنبرة العالم الواثق:

«اللّهم بلى: لا تخلو الأرضُ من قائم لله بحجّةٍ: إما ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً، لئلا تبطلَ حُجَجُ الله وبيّناتِه... أولئك ـ والله ـ الأقلّون عدداً والأعظمون قدْراً، يحفظ اللهُ بهم حُجَجَهُ وبيناتِه حتى يودعوها نظراءَهُم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلمُ على حقيقة البصيرة، وباشروا

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 188.

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد (مختصر) ص 123.

(3) المقدمة ص 3.

(4) نهج البلاغة ج3 ص 187 ـ 188.

روح اليقينِ، واستلانوا ما استوعَره المُترفون، وأنسوا ما استوحش منه الجاهلون، وصحِبوا الدنيا بأبدان أرواحُها معلّقةٌ بالمحل الأعلى، أولئك خلفاءُ اللهِ في أرضه، والدعاةُ إلى دينه»[1].

والإمام الذي اختصَّه اللهُ بهذا العلم، كان لا يزال من خلاله يستشرفُ الزمنَ، فيذهب في قراءته بعيداً له، وحضوره لا ينفك قائماً على مساحة الفكر الإنساني، واعظاً، مرشداً، منظّراً، وليس أخيراً مبشّراً بالتغيير الذي يتناقل راياته أولئك العلماءُ الذين وصفهم بأنهم «خلفاءُ اللهِ في أرضه». فهم الذين نذروا أنفسهم للجهاد، وقدرُهم أن يتابعوا المسيرة، سواء كانوا في الواجهة ظاهرين، أو «مغمورين» يعملون في الخفاء. وهي مسؤوليةٌ لا تعفي العالم من التصدي لها في زمانه، وليس عليه الاعتزالُ من دور هو في صميمه، إذ هو المعوّلُ عليه في التغيير ونشدان السلطة العادلة، وغيرُ مباحٍ له الركوبُ إلى الملوك، الأمر الذي حذر منه الإمام الصادق، عندما يتنازل العلماء ـ وهم «أمناء الرسل» حسب تعبيره ـ عن دورهم القيادي، ليصبحوا منقادين للحاكم، يكتبون بقلمه، ويشرّعون لسلطته الظالمة. ولقد كان الصادقُ ممّن ورثَ العلم وتسامى دوراً ورسالةً به، وقال في النهاية كلاماً مطابقاً لما صدر جدِّه الإمام. ولم يصرّح بذلك إلاّ بعدما رأى من تهافتٍ للعلماء على السلاطين، يزاحمون الشعراء في مجالسهم، ويصفّقون مثلهم، ويتلقُون الهبات المجزيةَ على غرارهم. وإذا كان لكل خليفة شاعر، فإن له أيضاً فقيهاً يُصنّف ما يوحي به، أو في أحسن الأحوال في ما لا يثير اعتراضاً لديه. هكذا كان الزُهري فقيه البلاط الأموي في عهد هشام، وابن اسحق فقيه المنصور، والواقديُ فقيه المأمون، إلى الزبير بن بكار الذي صنّف كتاباً حمل اسم أبي أحمد الموفق، أخي الخليفة المعتمد، وغيرهم من نماذج مماثلة في العهود العباسية.

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 188.

هؤلاء يندرجون في الفئة الثانية من تصنيف الإمام الذي سلفت الإشارة إليه، والتي يقع فيها «المتعلم ـ وليس العالمُ ـ على سبيل نجاة». فقد حابوا السلطة التي شككوا في شرعيتها، وما انفكوا يسوّغون لها المواقف، ويروّضون من أجلها التشريع. أما الذين يمثلون الفئة الأولى (العالم الرباني)، فليس بالضرورة أن يعلنوا عن أنفسهم، ولو فعلوا، لما نجوا من قتلٍ أو سَجن أو ملاحقة، وقد حدث مثلُ ذلك كثيراً خلال الأزمنة.

وفي نهج البلاغة يخاطب الإمام الانموذج الأول، محمِّلاً الصفوة من أهل العلم مسؤولية القيادة، ومحذّراً إياها الوقوعَ في الخطأ، وكلِّ ما يؤدي إلى الارتياب بسلوكها، لتبقى المثالَ والقدوة، راسخةً في النهج الذي يكسبُه العلمُ وضوحاً وصدقيةً، كما جاء في خطبة له، إذ يقول:

«فالناظرُ بالقلب، العامِلُ بالبصيرة يكون مبتدأ عملهِ أن يَعْلَمَ: أَعَمَلُهُ عليه أم لَهُ، فإن كان له مضى فيه، وإن كان عليه وقف عنه؛ فإن العاملَ بغير علم كسائرٍ في غير طريق، فلا يزيدُه بُعدُه عن الطريق إلا بُعداً عن حاجته، والعاملُ بالعلم كسائرٍ على الطريق الواضح، فلينْظرُ ناظر أسائرٌ هو أم راجعٌ»[1].

والإسلام بُني دعوةً على «الكتاب»، وتأسّس مجتمعاً في ضوء تجربة الرسول، والخطابُ كان ما يزال موجّهاً إلى العقل، مبتعداً عن الغرائز، فاتحاً بذلك الطريق إلى الانتصارات الباهرة التي حقّقها خلال وقتٍ يسيرٍ من الزمن. وابتداءً كان العلمُ المستمدُّ من «الكتاب» و«الحديث»، ما شكّل أساس السلطة في المجتمع السائر نحو تكوينه وتعميق جذوره، على نحو ما حدث في مرحلةٍ ما من العهد الراشدي. وعندما استعادت العصبية حضورها، كان يعني ذلك بداهةً هزيمة العلم الذي اقترن بالعدل، فيما العصبيةُ اقترنت بالجهل لبُعدها عن مصادر العلم الإسلامي.

---

(1) نهج البلاغة ج2 ص 58.

هكذا رأى الإمام إلى السلطة، قارئاً بتمعنٍ صيغتها في «الكتاب» ومستهلماً عن كثب صورتها الرسولية، سلطةٍ تقوم على العدل، وليس من عدل في النتيجة من دون علم ومعرفة شاملة بالتفاصيل، فيتوهجُ العقل حينئذٍ بنور إلهي، منفتحاً على الحوار، مخاطباً إنسانية الإنسان. والعدل من هذا المنظور يرتكز ـ كما جاء في سياق آخر من «النهج» ـ إلى «أربع شُعَبٍ: على غائصِ الفَهمِ، وغَوْرِ العِلمِ، وزُهْرةِ الحُكم[1]، ورَساخةِ الحِلمِ: فمن فَهِم علمَ غوْرَ العلم، ومن علم غوْر العلم صدر عن شرائعِ الحكم، ومن حَلُمَ لم يُفرّط في أمره وعاش في الناس حميداً»[2].

ويبقى «النهجُ» في النهاية الطريقَ الواضحَ والعلمَ الذي يضيء العقلَ وينفحُ القلوبَ بالإيمان. والخطابُ السياسيُ على مساحته مطابقٌ للعقيدة، ذاهبٌ مداه في الجذور، نابضٌ بحركة الزمنِ ومتغيراته، وهو خطاب أخذ عمقَه في التنظير الذي أكسبه تلك الفرادةَ على صعيد الفكر الإنساني، واستمد العلمَ من الينابيع، فتسامت فيه الرؤية، وارتقى الاستشرافُ، وتجلّت المفاهيم. والإمام من هذا المنطلق لم يعبّر عن موقفٍ زهديّ يُفضي به إلى السلبية، وإنما كان خلافاً لذلك منخرطاً بكليته في المجتمع، ومحاوراً الأطراف كافة على مساحته. ولكنه إذ وجد السلطة تبتعد ـ لأسباب يعرفها ـ عنه، فقد امتلأت نفسُه أسىً، وشعر بأن الدور الذي هيأ نفسه له، حاصرته التحديات من كل صوب، خصوصاً في الوقت الذي هبَّتْ فيه رياحُ الفتنةِ العاتية، فبدا عاجزاً حينذاك عن التصدي للانحراف وإنقاذ الخلافة بمعناها السياسي الفكروي. وعندما حانت الفرصةُ، كان الدور قد فقد بريقَهُ وتلاشتِ الآمالُ بالسلطة التي تنبض بمشروعه، وتعبّر عن خطابه، فانكفأ إلى نفسه باحثاً عن الصَفوة بقيةِ السيوف، تلك التي تشبثت بنهجه، وصمدت أمام التحديات، وأضاء في وعيها التاريخ.

---

(1) أي حسنه، المصدر نفسه ج3 ص 157.

(2) المصدر نفسه ج3 ص 157 ـ 158.

وكأن «كميْلاً» ذلك الصديقُ القريب إليه، المثخَنُ بجراح التجربة، هو رسولُه إلى الصَفوة... فقرأ عليه وصيّته، وحمَّلَه خطابه ممهوراً بالمعاناة، وقد عصف به الشوق وتاقت نفسُه إلى رؤيتهم، أولئك الذين استضاءوا بنور العلم، قبل أن يلتفت نحوه قائلاً: انصرف إذا شئت»[1].

---

(1) نهج البلاغة ج3 ص 189.

الفصل الرابع

شخصيّات وإشكاليّات

- عمّار بن ياسر • عبد اللّه بن سبأ



مدخل:

لا تكتمل دراسة الإمام من دون التعرّف إلى عصره الذي هو عصر الإسلام، مواكباً له في المراحل الصعبة كافة، حتى انتهى إلى النصر وتحقيق سلطة «الجماعة»، بفرادتها وديناميتها التي بلغت ذروتها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. كما عاصر انكفاء حركة الإسلام وبداية الاتجاه بالخلافة نحو الملك في عهد عثمان. سقطت حينذاك المعادلة الفريدة، والخلافة كسلطة تمثّل الجماعة، المرادفة حينذاك للأمة، لم يعد لها وجود منذ أن طوّحت «الفتنة» بالخليفة الثالث. وفي هذا الوقت كانت سلطة تتكىء على دعم القبائل تتكوّن في الشام، مؤسّسةً لمعادلة جديدة، لم تعزل نفسها عن الدين، ولكنها تكيّفت معه، أو بالأحرى جعلته أكثر قبولاً لدى القبائل التي استعادت عصبياتها، فانتعشت نفوذاً إبّان الفتنة، وأخذت تبرز وحدات تلتزم بقرارات رؤسائها سواء في الحرب أو في السلم.

وعندما تولى علي الخلافة، كانت هذه قد تهاوت، وهو كان يعرف ذلك، ولكن لم يكن في وسعه سوى خوض التجربة الصعبة إن لم نقل المستحيلة. ولعله وجد في عدد من النخب المحيطين به، ما شجّعه على المحاولة... هؤلاء الذين لم يشأ أن يخذلهم، بل راهن عليهم قوة للمستقبل، وليس الحاضر الذي بدا منفصلاً عنه. من أجل ذلك كان النهج ما ركّز عليه، تعميقاً للمبادئ وترسيخاً للقيم، وغير ذلك مما احتواه مصنَّفُه الخالد الذي حمل الاسم عينه (نهج البلاغة) وضمّ بين دفتيه مشروعه الانموذج لـ «الدولة». وبعبارة أخرى

كانت خلافته ثورة في سياق هذا المشروع، وليست مجرد سلطة ربما كان يستطيع ـ لو أراد ـ تكريسها بالقليل من التنازلات. ولم يكن الإمام وحده في مواجهة هذا التحدي، بل كان محاطاً بمجموعة من القيادات، بعضها من التاريخيين في الإسلام، وبعض آخر لم يزل يناضل حتى انكشفت له أنوار النهج، فحفر بدوره في المرحلة. وأبرز هؤلاء وأولئك: أبو ذرّ الغفاري وعمّار بن ياسر والأشتر النخعي وقيس بن سعد بن عبادة، وهاشم بن عتبة بن أبي وقّاص وغيرهم...

ولعل كلاً من هؤلاء والآخرين يستحقّ دراسة خاصة، وبعضهم لم يكن له حظ من الاهتمام وكاد يطويه النسيان. وسأكتفي الآن، كإنموذج، بشخصية تاريخية، واكبت الرسول ودعوته منذ البدايات الأولى، فاستشهد أبواه، كذلك استشهد هو في صفين، أعني به الصحابي عمّار بن ياسر. على أن المرحلة بتناقضاتها كان فيها متّسع لشخصيات من غير هذا الصفّ، منها من جنح عن سربه، أو اعتزل أو هادن. إلى ذلك فإن شخصية تردد اسمها كثيراً في وقت من المرحلة، وظلّ وجودها أقرب إلى الأسطورة، أو على الأقل دورها الأكثر اختلاجاً بها، عنيت عبد الله بن سبأ ذلك اليهودي اليمني الأصل، الذي روي أنه اعتنق الإسلام في عهد الخليفة عثمان، ثم قاد حركة ضده لمصلحة علي، استناداً إلى رواية تفرّد بها الإخباري الكوفي سيف بن عمر.

ولقد وجدت أن دراستين: الأولى عن عمّار بن ياسر كواحد من أقطاب النخبة في صفوف علي، والثانية عن عبد الله بن سبأ، الداعية الملتبس وربما المزعوم، يمكن أن تُشكِّلا مزيداً من الإضاءة على هذه الدراسة. نحن إذاً أمام شخصيتين متناقضتين، ولكنهما في المرويات تتقاطعان على مساحة قضية واحدة، فضلاً عن ذلك فإن عمّاراً يرد اسمه، كواحد من أركان السبئية في الرواية المفردة السالفة. وبناء على ذلك رأيتُ أن أخصص لهاتين الشخصيتين، الفصل الرابع والأخير من الكتاب، تحت عنوان: «شخصيات وإشكاليات».

ـ 1 ـ

عمّار بن ياسر

(شهيد من أهل بيت الشهادة)

لم يكن من قريش، ولكنه حليف أحد بطونها (مخزوم) الذي لم يكن بدوره قطباً في القبيلة الكبرى المهيمنة على قبائل شبه الجزيرة، من خلال عنصرين أساسيين: الدين والتجارة. ومكة، وهي مركز الضوء ما انفكت تتألق مواسمها، ويفد عليها الطامحون إلى أي دور. فسوقها تتّسع للجميع، وحكومتها (دار الندوة) لا تقتصر مهمتها على إدارة شؤون الحاضرة المزدحمة فحسب، بل تتحول في المواسم إلى منبر، يحتشدون من حوله، فيشكون ظلامةً، أو يعقدون صلحاً، أو يصفّقون لشاعر، وما إلى ذلك من تفاصيل تتعلق بالموقع الذي تبوأته مكة عن جدارة في محيطها وفي حياة القبائل العربية.

من هذا الباب المفتوح على تراث الحاضرة الشهيرة قبل الإسلام، نصبح على وشك التعرّف إلى شخصية «الحليف» وظروف ارتباطه بقريش، تلك التي جعلته، في قلب حركة الإسلام، فكانت لأسرته فرادة في نضالاتها الأولى، بمثل ما كانت له فرادته في الصمود على مساحة المبدأ الذي أخذ «يتطبع» لمصلحة القوى الرافضة، لأكثر من عشرين عاماً لهذا الدين. قليلون هم «الصحابة»، وهذه الكلمة الأخيرة اختلطت هالتها بصفات قدسية، ليس أقلّها أن بعضهم من «الحواريين» والمبَشرين بالجنة»، والروّاد الأصفياء، وأصحاب

«السابقة»، إلى آخر ذلك من صفات يُعتقد أن بعضها على الأقل، تمّت صياغته في وقتٍ متأخر، ولم يكن من نتاج المرحلة الأولى، حين غادر عدد منهم هذه الهالة، وأخذ يصارع على الملك والمال، أو يساوم على الموقف، أو يعتزل وراء الأحداث. فالصحابة، وإن استمدوا مصطلحهم من الأسبقية والمعاناة مع الرسول، وربما اتسعت الكلمة لتشمل المعاصرين له فقط، ليسوا ـ أي الصحابة ـ بالضرورة من «طبقة» ذلك العصر، وإنما يصحّ أن يكونوا في أي زمن، عندما يتشبثون بالقيم ولا يساومون على مبدأ، أو ينكثون عهداً أو يرضخون لطغيان.

ولم يكن عمّار بن ياسر غير واحد من هؤلاء «صحابة» كل الأزمنة، عندما تقترن «الصحبة»، ليس بالمواكبة أو المعاصرة، وإنما بصدقية الإيمان والفكر والقضية، مهما كان ثمن الالتزام باهظاً، ومهما كانت التحديات محفوفة بالأخطار.

يتحدّر عمّار من عَنْس التي تنتهي إلى مذحج[1] أو مراد[2]، من عرب اليمن، وكان أَخَوان له، قَدِما إلى مكة «يطلبون أخاً لهم» بصحبة أبيهما (ياسر). فرجع الأولان فيما بقي الأخير مقيماً فيها، حسب رواية ابن سعد[3]. ولكي يحصّن موقعه الاجتماعي في مكة، تحالف ياسر مع أبي حذيفة المخزومي الذي احتضنه وزوَّجه من أَمَة (سُمية)، وولدت له ابنه، موضوع دراستنا، عمّار بن ياسر. ويبدو أن التحالف، وفقاً للتقاليد القبلية، يتخذ عادة معنى الولاء أو الالتحاق، فيصبح نوعاً من الاسترقاق، بدليل ـ وحسب الرواية عينها ـ أن أبا حذيفة أعتق ياسراً بعد وقت، إلا أن هذا ظلّ وفياً لسيده المخزومي حتى وفاته[4].

---

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج3 ص 246. البلاذري، أنساب الأشراف ج4 ص 549.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج2 ص 67.

(3) الطبقات ج3 ص 246.

(4) المكان نفسه.

كان ذلك عشية ظهور الإسلام الذي بدأت دعوته سرًّا لنحو ثلاثة أعوام.
وفي حينها انضم ياسر وأسرته (سمية وابناها: عمّار وعبد اللّه) إلى الدين الجديد[1]. ولكن الرواية التاريخية لا تحمل إلينا تفاصيل عن دور الأب (ياسر) في تلك المرحلة المبكرة، ربما لأنه غادر الحياة بعيد إسلامه، خصوصاً وأن الرواية في سياقها، تشير إلى زواج ثان لسمية من أحد موالي ثقيف بالطائف[2].
وخلافاً لذلك فإن روايةً في طبقات ابن سعد تتحدث بشيء من التفصيل عن إسلام الابن، الذي كان بين الثلاثين أو الأربعين الأوائل من المسلمين. ومن هذه التفاصيل أن الرسول كان يجتمع مع أصحابه في دار الأرقم، فالتقى عمّار عند بابها صهيباً بن سنان، فدخلا معاً على الرسول الذي أقنعهما بالدخول في الإسلام[3]. وقد لا يكون ذلك مجرد مصادفة، إذا إن عمّاراً، المختلف نشأة وخيارات، كان قد تعرّف قبل الدعوة إلى محمد وغدا من أصحابه المقربين إليه.
وفي هذا يروي اليعقوبي قولاً عنه: «كنت صديقاً له (محمد)، فإنا لنمشي بين الصفا والمروة، إذا بخديجة بنت خويلد وأختها هالة. فلما رأت رسول الله ﷺ جاءتني هالة أختها فقالت: يا عمّار! ما لصاحبك حاجة في خديجة؟ قلتُ والله ما أدري، فرجعت فذكرت ذلك له، فقال: ارجع فواضعها وعدها يوماً نأتيها فيه... ثم جاء رسول الله في نفر من أعمامه تقدّمهم أبو طالب (لخطبتها من أبيها خويلد بن أسد بن عبد العزى)[4].

كان عمّار إذاً من طلائع الدعوة الإسلامية في عهدها السرّي، على أنها ليست «الأسبقية» التي منحته الموقع المميز في الدعوة، وإنما الالتزام على ذلك النحو من العمق والاندفاع. فقد عرف جيداً (وأمه أيضاً) حجم التضحية التي

(1) الطبقات، ج3 ص 246. ابن الأثير ج2 ص 67.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 246.
(3) المصدر نفسه ج3 ص 247 ـ 248.
(4) تاريخ اليعقوبي ج2 ص 20 ـ 21.

عليه تقديمها، خصوصاً لمن كان فاقداً الحصانة (القبلية)، حيث المجتمع آنئذٍ في تكوينه القبلي لا يحمي الضعفاء الخارجين على التقاليد، وغير المنضوين تحت راية أحد البطون فيه. فكان على عمّار من هذا المنظور أن يدفع ثمناً باهظاً، وأن يكابد من المعاناة مكابدة الكثيرين من أقرانه. وفي ذلك يروي ابن الأثير: «كان (الرسول) مستتراً بدعوته لا يظهرها إلا لمن يثق به، فكان أصحابه إذا أرادوا الصلاة ذهبوا إلى الشعاب فاستخفوا. فبينما سعد بن أبي وقّاص وعمّار وابن مسعود وخبّاب وسعيد بن زيد يصلّون في شعب، اطلّع عليهم نفر من المشركين، منهم: أبو سفيان بن حرب والأخنس بن شريق وغيرهما، فسبّوهم وعابوهم حتى قاتلوهم، فضرب سعد رجلاً من المشركين. . . فشجّه، فكان أول دم أُريق في الإسلام»[1].

وإذا كان سعد ـ وهو من وجوه «زهرة» من قريش ـ قد نجا من العقاب متحصّناً بالعصبية، لا سيما وأن الرواية لم تذكر عشيرة الرجل الذي سال دمه، فإن عمّاراً وأصحابه من «المستضعفين» الذين وصفهم ابن سعد بأنهم «قوم لا عشائر لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة»[2]، تعرّضوا للتعذيب، سجناً وضرباً وجوعاً وعطشاً، لإرغامهم على العودة عن الإسلام. كان هؤلاء طليعة الدين وقافلته الأولى على طريق النضال الصعب، وقد واجهوا من التحدي ما لم تواجهه الطلائع الأخرى من قريش، هذه الطليعة يتقدم صفوفها عمّار، ومعه صهيب بن سنان، وبلال بن رباح الحبشي، وخبّاب بن الأرت التميمي، وعامر بن فهيرة، وأفلح أبو فكيهة (حليف بني جمح)، وغيرهم[3]، وربما كثيرون من أمثالهم عانوا وطأة التعذيب الذي بلغ ذروته، بإرغامهم على الوقوف وقتاً طويلاً في العراء، تكوي رؤوسَهم وجسومَهم الشمسُ الحارقة. بعضهم

(1) الكامل في التاريخ ج2 ص 60.
(2) الطبقات ج3 ص 248.
(3) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 248، ابن الأثير، الكامل ج2 ص 68.

«فُتن» ـ وهو مصطلح العودة عن الإسلام ـ أو عاد مهاجراً في الله[1]، وبعضهم صمد على البلاء وقاوم حتى الموت.

كثيرون من أولئك المناضلين الأوائل، عانوا المحنة الشديدة وواجهوا بشجاعة فائقة تنكيل المشركين بهم. غير أن عمّاراً كان المناضل بامتياز، وكان الأكثر تحمّلاً لتَبِعات الالتزام في تلك المرحلة التي ما كانت الدعوة تجتازها والخروج سالمةً منها، لولا صمود هذه النخبة وتضحياتها وعطاءاتها المطلقة. فلم يكن عمّار مجرّد فرد كالآخرين ممن أتت على ذكرهم الرواية التاريخية، أو ممن طواهم النسيان، وإنما كان يناضل كأسرة دخل الإسلام إليها بالصفاء عينه، فلم تدّخر وسيلة لنصرته وبذل أقصى ما يستطيعه إنسان في سبيله. وهي حالة لا نجد مثيلاً لها في تاريخ المرحلة، إذ كان الأب والأم والابن على الوتيرة عينها من الاندفاع والمجاهرة بالموقف الشجاع، لنظام تشتبك معه المصالح الحيوية لقبائل الحجاز وشبه جزيرة العرب.

وقبل التوقف عند الرواية التاريخية وما حملته من بعض معاناة هذه الأسرة، ربما تجدر بنا الإشارة إلى معنى أن يكون في ذلك الزمن «شيخ» مثل ياسر في صميم حركة الإسلام، مخترقاً مألوف التقاليد التي تجعل «الشيوخ» يترددون على الأقل في مغادرة مواقعهم الراسخة، مصالح والتزامات اجتماعية، في وقت لم يغادر فيه هذه المواقع سوى القليلين جداً إلى الإسلام. كذلك من فرادة الأسرة، أن تكون الأم (سُمية) متميزة بنضالها كامرأة تخرج إلى ساحة المواجهة المباشرة، فيما كان الرجال (المسلمون)، أو غالبيتهم، يتخذون الحيطة في التصدي للنظام الوثني. فلم تقاتل سمية على هذه الجبهة، إلا كواحد من المسلمين، ولم تُصنّف كامرأة عندما قضت في سبيل المبدأ، ووُصفت بأنها «أول شهيد في الإسلام»، وإن كان المقصود هنا، أنها أول الشهداء من النساء

---

(1) ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سورة النحل: الآية 110.

والرجال، مع العلم أن زوجها سبقها إلى الموت تحت وطأة تعذيب المشركين، كما سنرى لاحقاً في الرواية.

يروي ابن الأثير[1] في هذا الصدد عن بني ياسر العنسي: «كانوا يُخرجون عمّاراً وأباه وأمه إلى الأبطح إذا حميت الرمضاء، يعذبونهم بحرّ الرمضاء، فمرّ بهم النبي ﷺ، فقال صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة. فمات ياسر في العذاب، وأغلظت امرأته سمية القول لأبي جهل، فطعنها في قُبُلها بحربة في يديه، فماتت، وهي أول شهيد في الإسلام، وشددوا العذاب على عمّار بالحرّ تارة وبوضع الصخر على صدره أخرى، وبالتغريق أخرى، فقالوا لا نتركك حتى تسبّ محمداً وتقول في اللات والعزى خيراً، ففعل، فتركوه، فأتى النبي يبكي، فقال ما وراءك. قال ياسر: شرّ يا رسول الله، كان الأمر كذا وكذا. قال فكيف تجد قلبك؟ قال: أجده مطمئناً بالإيمان. فقال: يا عمّار إن عادوا فعُد، فأنزل الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[2] . . .».

لقد استحقت سمية هذا التوصيف الريادي في الرواية التاريخية التي قدّمتها على زوجها في الشهادة، ليس من باب الأسبقية، ولكن انطلاقاً من شجاعتها في الإعلان عن التزامها بالإسلام في الموقف الصعب. فهي تتحدى، وبجرأة، شيخ بني مخزوم، وهي وأسرتها من مواليهم، قبل أن يحرّرها بصورة كاملة الإسلام. من هنا كانت شراسة أبي جهل (المخزومي) في الردّ عليها طعناً حاقداً، عندما أغلظت له القول، وفقاً للرواية السالفة.

وهكذا عمّار الرائد دائماً، وحين تصل الأمور إلى مستوى التضحية، يكون في المقدمة. فهو شاهد لأول دم أُريق، ومواكب لأول الشهداء في الإسلام، ومُثقل بمختلف أنواع التعذيب على يد عتاة الشرك. ورضوخه في النهاية لأمر هؤلاء، بإعلانه التخلي عن الإسلام، لم يكن هرباً من مصير الأب

(1) الكامل ج2 ص 67.

(2) سورة النحل: الآية 106.

والأم، ولكن لأن مثل عمّار ما تحتاج إليه حينئذٍ الدعوة الطّرية العود، ممن يغمر قلوبهم الإيمان، ولا يمسّ قناعاتهم أي ريب. وعمّار في معاناته يتجلى واحداً من رموز المرحلة الكبار، وهو دائماً على طريق الشهادة، وإن تأخّر عن موكب أبويه الرائديْن.

ولا بدّ للمؤرخ هنا أن يسجل ملاحظتين: الأولى تتعلق باستجابة الفقراء للدعوة الإسلامية، وهو أمر طبيعي، إذا توقفنا عند الخلل الذي أصاب معادلة «التكافل» في مكة، وأدّى إلى توسيع الثغرة بين شريحتين في المجتمع: أقلية فاحشة الثراء، وأكثرية معظمها من موالي قريش، أو البطون الصغيرة من الأخيرة، وقد تدهورت أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي شجّعها على الانخراط في الدعوة، حيث وجدت ـ عدا القناعة الدينية ـ موقعاً يضمن لها العدالة والمساواة. والملاحظة الثانية، لها علاقة بحجم الدور الذي اتخذته المرأة في ذلك الشوط من المسيرة. فهي أول المؤمنين بالإسلام (خديجة)، وأول شهدائه (سمية)، وهي حاضرة بين الروّاد (فاطمة بنت الخطّاب)، كذلك هي مناضلة في مقدمة الصفوف، ونالها من التعذيب والاضطهاد، ما نال كبار المجاهدين من الرجال. وقد ذكر ابن الأثير عدداً من هؤلاء النساء، ومنهن من فقدن البصر[1]، لإرغامهن على الرجوع عن الإسلام. وهن في الغالب جاريات لبني عبد الدار وعديّ وزهرة من بطون قريش[2]، أي من الشريحة التي ينتمي إليها عمّار بن ياسر ورفاقه. هذه التي أسّست لقاعدة الإسلام وعبّرت عن وعي مبكر بالتاريخ، وبحتمية انتصار التوحيد على الشرك، وانهيار الفكر الوثني أمام قيم الدين الجديد ومشروعه الإنساني المتكامل.

في ظل هذا الواقع التصارعي، نشأ عمّار وساقته قدماه إلى حيث يجتمع الرسول سرًّا بأصحابه وكأنه يبحث عن ذاته التي وجدها في الإسلام، فيذهب

---

(1) زنّيرة وكانت جارية لبني عدي. ابن الأثير، الكامل ج2 ص 69.

(2) المصدر نفسه ج2 ص 69 ـ 70.

فيها بعيداً ويتجذّر بعمق، وبالتالي يصبح لشدة التصاقه بصاحب الدعوة، الحاضر دائماً في المسار الخطر للأخيرة وفي تحدياتها لقوى الشرك. يتجلى ذلك في مؤشرين مهمين:

1 ـ إن آية قرآنية نزلت فيه، بناءً على رواية ابن سعد عن وكيع بن الجراح[1]، عندما اشتدت وطأة التعذيب عليه كما سلف القول.

2 ـ إن أول مسجد في الإسلام، واستناداً إلى رواية عن قبيصة بن عقبة، أقامه عمّار بن ياسر في داره، وكان يصلّي سِرًّا فيه[2].

وهكذا فإن عمّاراً الذي اعتنق الإسلام وكان قد تقدم في الكهولة، طوى صفحة الماضي وتطهّرت نفسه من رواسب الوثنية، لينخرط في الدعوة وكأنه لم يعبر تلك المسافة البعيدة عنها. من هذا المنظور يكتسب دوره تلك الأهمية، على مستوى الريادة والتضحية والمعاناة، مما لا نجد مثيلاً لذلك لدى النخب ـ باستثناء قلة قليلة ـ الذين اقترنت أسماؤهم بتوصيفات شبه قدسية، أو أحيطت بهالة تفوق ما قدّمته من تضحيات في سبيل الإسلام. ولعل الرواية التاريخية المنحازة أصلاً، تدخّلت لمصلحة هؤلاء النخب المنتمين إلى قريش، القبيلة التي كان لها امتيازها لدى علماء الأنساب، فتراجع نتيجة لذلك حضور مناضلين كبار، وبعضهم تتوّجت مسيرته بالشهادة، ليس في المواقع السياسية فحسب، ولكن أيضاً في المصنّفات التاريخية، المشدودة إلى مراكز النفوذ. والمؤرخ بشكل عام، وإن أخذته التفاصيل، تظلّ تبهره المنجزات، ولا تكاد تتعدى أنظاره الصفوف الأولى من مواكب النصر، فيما صانعو الأخير حقيقةً، وهم يؤثرون بطبيعتهم الابتعاد عن الضجيج، تسقط أسماؤهم من اللوائح، أو تقبع في الهوامش من أوراقها.

---

(1) الطبقات ج3 ص 250.

(2) المكان نفسه.

وعمّار لا يهتم لمثل ذلك، وهو يعرف أيضاً أن موقعه كحليفٍ لعشيرة ثانوية في قريش، لا يتيح له التقدّم فوق المراحل. فما طمح حينذاك إليه، هو أن تنتصر الدعوة التي وجد فيها ما افتقده في المجتمع المكي الوثني، وهو ما ينفك بالتالي يخوض معركتها بكل ما يملكه من إرادة وصبر وإيمان. كان إلى جانب الرسول دائماً، ولم يفترق عنه إلا في الهجرة الثانية إلى الحبشة[1]. وعندما قُدّر للإسلام أن يخرج من حصار قريش، ومن عزلته في مكة بعد ذلك الاتفاق التاريخي بين الرسول وبين الأوس والخزرج[2]، كان عمّار بن ياسر، وقد أنهكته التجربة، توّاقاً إلى مغادرة مكة، فإذا به من أوائل «المهاجرين» إلى يثرب (المدينة) حيث نزل في بيت رجل مغمور من «الأنصار»، هو مبشّر بن عبد المنذر[3]. ثم اكتمل عقد الهجرة مع الرسول، ومعه أبو بكر، قبل أن يلتحق بهما علي بن أبي طالب الذي عُهدت إليه مهمة خطرة في مكة، وهي تضليل قريش وإحباط خطّتها لقتل الرسول، بناءً على قرار اتخذته في «دار الندوة».

وهكذا أصبح للإسلام ملجأ، بانتقاله من «دار الاضطهاد» إلى «دار الهجرة»، حيث كانت الخطوة الأولى الملحة، توحيد المجتمع في إطار ما سُمي بالجماعة الإسلامية التي يمكن أن تقترن مفهوماً سياسياً بالأمة. وقد وردت هذه في مطلع «الكتاب» الذي جاء بمثابة دستور للجماعة، مخاطباً فيه المسلمين «الأخوة»، بأنهم «أمة واحدة من دون الناس»[4]. وكان الرسول أول ما نزل في «قباء»، حيث بنى المسجد الأول في دار الهجرة، ثم انتقل إلى منزل أبي أيوب الأنصاري في المدينة، فاشترى أرضاً بجواره وأنشأ عليها المسجد والدار التي أقام فيها[5]. ويروي ابن إسحق كيف تضافر المسلمون على العمل في بناء

---

(1) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 250.
(2) بيعة العقبة الثانية 622م.
(3) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 250.
(4) ابن هشام ج4 ص 106.
(5) المصدر نفسه ج4 ص 101.

المسجد، ويخصّ عمّاراً بالذكر، كأول إشارة إلى أحد المهاجرين في مستقرهم الجديد، وهو ما يزال في أتمّ انخراط مع الجماعة وتحمّلٍ لمسؤولية الدور بكافة ظروفه ومستوياته. يقول ابن اسحق: «دخل عمّار بن ياسر وقد أثقلوه باللِبن، فقال يا رسول الله قتلوني، يحملون علي ما لا يحملون. قالت أم سلمة، زوج النبي ﷺ: فرأيت رسول الله ﷺ ينفض وفرته[1]: بيده وكان رجلاً جعداً: وهو يقول: ويح ابن سمية ليسوا بالذين يقتلونك، إنما تقتلك الفئة الباغية»[2].

هذه إذاً مناسبة العبارة الشهيرة التي خاطب بها الرسول صاحبه المناضل، المتفاني في عطائه وتضحياته. وقد تُحرج هذه بصورة ما المؤرخ الذي يتعقّب عادةً الحدث بعد وقوعه، ولا يبني افتراضاً على غير ذلك في شتى الأحوال. على أن الرسول، وهو ما انفك في نهجه يخاطب العقل، لم يكن في صدد الافتراض خارج إطار القاعدة، وإنما كان يرى، واستناداً إلى المنطق والواقع، أن مثل عمّار ـ كداعية لا يساوم على إيمانه ـ لا يموت كالآخرين على فراشه. فالحرب ما تزال في بدايتها، والصراع ضد قوى الباطل ليس محدّداً بوقت، كذلك الهجرة بمعناها النبوي مستمرة «ما قوتل الكفار»، كما أكّد الرسول في «حديثه». هذا قدر عمّار وآخرين من أولئك النخب الذين ساروا إلى مصيرهم المحتوم من دون تردّد، ولو نُقل قولٌ للرسول عنهم، لكان مطابقاً لقوله في عمّار الذي لم يخالف «النبوءة»، أو تخذله الإرادة أمام خياراته الصعبة.

إن قراءةً شفّافة لتلك المرحلة، تجعلنا نقارب مقولة الرسول الشهيرة في «صاحبه»، والتي تنمّ عن معرفة بتفاصيل شخصيته، بما في ذلك فرادة الأداء وتوهّج الدور، فضلاً عن العلاقة الأثيرة معه. وفي هذا السياق ـ بناء على رواية الزهري ـ يُقطع الرسول عمّاراً «موضع داره»[3]، وعندما قام بإعلان الجماعة

(1) من الوفرة وهي الشعر المجتمع على الرأس، لسان العرب ج5 ص 288.
(2) ابن هشام ج2 ص 102.
(3) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 250.

(الأمة) مؤاخياً بين أفرادها في إطار العقيدة، كان أخا عمار في هذه المنظومة، واحدٌ من نخب الأنصار، هو الصحابي الشهير حذيفة بن اليمان[1].

هكذا أصبح مولى بني مخزوم ـ المضطهد في المجتمع المكي، والمناضل الشديد المراس الذي عانى صنوف العذاب، وكان أبواه أول شهداء الإسلام ـ واحداً من قادة الجماعة في الأمة الصاعدة، كذلك صعد آخرون في المجتمع الجديد، أنصاراً ومهاجرين، واتخذ كلٌ دوره بما يتواءم مع صدقيته وكفاءته واندفاعه. وبقدر ما أسهم به هذا الواقع في تصليب موقع المدينة وتمتين جبهتها، بقدر ما أثار نقمة قريش التي حاربت، ليس فقط العقيدة، ولكن هذا التحوّل الذي بدأ يُحدثه على مستوى المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. فقد فرضت قريش في الماضي قيادتها على العرب، انطلاقاً من عصبيتها المتحدة مع الدين (الكعبة)، تلك المعادلة التي بنى عليها ابن خلدون نظريته الشهيرة عن العصبية والملك والمثل الأعلى الديني بعد عدة قرون[2]. ولكن قادتها الذين عملوا على تسخير الدين لمصلحة التجارة، كان عليهم، ومن المنظور الخلدوني نفسه، أن يواجهوا صعوبة في المحافظة لوقت طويل على هذه المعادلة. وبالفعل ما كاد الإسلام يتخذ موقعه في المدينة، وبفضل تلك الدينامية التي أظهرها في مواجهة القوى المهدّدة له، حتى كانت مكة، كنظام، تنتقل سريعاً إلى موقع الدفاع، وتعجز في النهاية عن الخروج من الحصار الذي فُرض عليها منذ وقت مبكر (السرايا).

وإذا كان عمار، شأن كثيرين من نخب الهجرة، يتوقف اسمه حينئذٍ عن التردد في المصنّفات التاريخية، فلا يعني ذلك أنه لم يشارك في أنشطة المدينة، لا سيما في الصراع ضد قريش. وهي مسألة خاضعة لمنهج هذه المصنّفات التي

---

(1) المكان نفسه.

(2) ابن خلدون، المقدمة ج1 ص 277.

اهتمت عموماً بالقادة، سواء الذين يتولون السرايا، أو يُنتدبون للقيام مكان الرسول إبّان خروجه في إحدى غزواته. ولكن، انطلاقاً من وجوب الالتزام بالجهاد عندما يُدعى المسلمون إليه، فإن عمّاراً كان في صميم هذا «الفرض»، متصدّياً لكافة تحديات المرحلة. ولعل الواقدي، هو أكثر الإخباريين الذين نجد لديهم تفاصيل عن عمّار، خصوصاً وأن طبيعة مصنَّفه (المغازي) تجعل فيه متّسعاً لتفاصيل في هذا المجال، لم تأخذ حيّزها في المصنفات الأخرى. فثمة رواية ذكرها ابن سعد عن الواقدي، بشأن المؤاخاة بين عمّار وحذيفة، يُستنتج منها أن الأول كان ممن شهد «بدراً»، وذلك في معرض النفي عن شهود الثاني لهذه الغزوة، على الرغم من قِدم إسلامه[1]. وفي رواية أخرى، يؤكد الواقدي في «مغازيه» هذه المعلومة، فيذكر عدداً من أصحاب الرسول ممن شاركوا في بدر، كان بينهم عمّار بن ياسر[2]. كما يذكر أيضاً تفاصيل أخرى عن شجاعة هذا الصحابي، بقتله ثلاثة من المشركين (الحارث بن الحضرمي ويزيد بن تميم وعلي بن أمية بن خلف)، وأسره واحداً من كبارهم (أبو العاص بن نوفل بن عبد شمس)[3].

كما شارك عمّار في غزوة «أحد»، وفي أعقابها ارتبط اسمه بقتل أحد رجالات قريش من بني أمية، وهو معاوية بن المغيرة بن أبي العاص. وكانت أخبار قد وصلت إلى الرسول ـ الذي استجاب لطلب عثمان بالعفو عن معاوية، على أن يعود إلى مكة خلال أيام ثلاثة ـ أن معاوية ما يزال كامناً في «العقيق». وإذ خرج الرسول في غزوة «حمراء الأسد»، حثّ المسلمين على طلبه، فأدركه زيد بن حارثة وعمّار وقتلاه[4]. وفي غزوة «ذات الرقّاع»، رافق عمّار

(1) الطبقات ج3 ص 250.
(2) كتاب المغازي ج1 ص 24.
(3) المصدر نفسه ج1 ص 139، 147، 150، 151.
(4) المغازي ج1 ص 334.

الرسول[1]، وكانت معه راية المهاجرين إبّان غزوة المُريسيع[2]. وإذا توقفنا عند رواية وهب بن جرير، فإن هذه تؤكد على مشاركة عمّار في العمليات الحربية كافة، خصوصاً الغزوات منها. وقد جاء في الرواية على لسانه: «قاتلتُ مع رسول الله ﷺ الأنس والجن»[3]. وكان إلى ذلك بين مجموعة الذين تولّوا نقل كتب الرسول إلى خارج شبه الجزيرة العربية أو أطرافها، حاملةً الدعوة إلى الإسلام، حيث تولى إيصال الكتاب إلى الأيهم بن النعمان الغساني في الشام[4].

والواقع أن عمّاراً، بصدقيته واندفاعه وإيمانه الراسخ، مثّل نموذج الصحابي الحقيقي في زمانه وفي كل الأزمنة. فهو لا ينفك مع الرسول مقاتلاً، وعلى الجبهات كافة كما عبّر عن ذلك بنفسه، وسيرته ـ على ضحالة ما رُوي عنها ـ ليست منفصلة عن سيرة الرسول الذي رعى عن كثب أولئك النخب وقدّر أهمية تضحياتهم في سبيل الإسلام. وفي ضوء ذلك، فإن مصنّفات السيرة هي المصدر لأخبار «أبي اليقظان» ـ إذ كان الرسول يؤثر مخاطبته بذلك ـ دون أن يلتبس الموقف يوماً بأن الحق ليس في المكان الذي يكون فيه الصحابي الجليل. ولعل آخر المشاهد مما يجسّد هذه العلاقة في حياة الرسول، عندما وقع خلاف بين عمّار وخالد بن الوليد، إثر سرية الأخير إلى بني جذيمة، وأخذهم ـ كما اتهمه عمر بن الخطاب ـ بالذي «كان من أمر الجاهلية»[5]. ولما شكا عمّار ذلك إلى الرسول، غضب من خالد وقال له ـ حسب رواية الواقدي ـ: «لا تقع بأبي اليقظان، فإن من يعاده يعاده الله ومن يبغضه يبغضه الله...»[6].

ولكن صورة عمّار في الروايات التاريخية يلفّها بعد الرسول ضباب كثيف،

(1) المصدر نفسه ج1 ص 397.
(2) المصدر نفسه ج1 ص 407.
(3) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 250.
(4) اليعقوبي، تاريخ ج2 ص 78.
(5) الواقدي ج3 ص 880.
(6) المصدر نفسه ج3 ص 882.

وتكاد أخباره تنقطع تماماً في تلك المرحلة الانتقالية بتطوراتها الخطيرة. ولن يجدينا التساؤل هنا عن دوره في بيعة «السقيفة»، أو موقفه منها، لأن أحداً من النخب الذين ينتمي إلى «طبقتهم»، لم تحمل الروايات شيئاً من أخباره في هذه المسألة. فالخلافة بمعنى السلطة، وبدءاً من ظروف تكوّنها، هي شأن قرشي، وإن كان الخطاب المعلن يحصرها في المهاجرين، لما لهم من «امتيازات» لا يتمتع بها الآخرون بمن فيهم الأنصار. ولكن بناءً على تصارع الاتجاهات على السلطة في ذلك الوقت، يُرجح أن عمّاراً، شأن بعض النخب خذلتهم المرحلة الجديدة، فجاء تصنيفهم غير مبني على موقعهم الإسلامي، وإنما كان للموقع الاجتماعي، إن لم نقل القبلي، تأثير أساسي في مواقع النفوذ.

ومن هذا المنظور، ليس من قبيل المصادفة أن ينضمّ الأنصار إلى علي بعد إسقاط محاولتهم لتحقيق موقع ما على مستوى السلطة. ولعل تحوّلهم السريع، من المطالبة بالخلافة إلى تأييد «حق» علي فيها[1]، حيث وحّد «الحرمان المشترك» بين الطرفين، وفقاً لرأي أحد المستشرقين[2]، كان ـ أي التحوّل ـ نابعاً من قناعة، بأن نهج «مرشحهم»، يشكل حصانة لهم في مواجهة «فوقية» المهاجرين، تلك التي عانوا شيئاً منها خلال عهد الرسول. كذلك عمار بن ياسر وأصحابه، لم يختلف وضعهم عن الأنصار، إذ كانوا بدورهم يؤثرون حكماً من يعتقدون أنه الأكثر كفاءة لمتابعة المسيرة وحماية تراثهم النضالي، فضلاً عن مواقعهم التي تراجعت بصورة ملحوظة منذ وفاة الرسول. وفي ضوء ذلك ينحاز عمّار مبكّراً إلى التيّار المؤيد لعلي، ويصبح من المقربين إليه، فكان أحد ثلاثة حضروا تشييع فاطمة (الزهراء)، إلى جانب سلمان وأبي ذرّ الغفاري، هؤلاء الذين امتنعوا مع آخرين عن البيعة لأبي بكر، انطلاقاً من هذا الموقف، حسب مروية اليعقوبي[3].

---

(1) راجع أحداث السقيفة في تاريخ الطبري.

(2) مقالة المستشرق الألماني J.VESELY عن الأنصار (1973).

(3) تاريخ اليعقوبي ج2 ص 115 ـ 124.

على أن هذه المسألة تبقى خاضعة للنقاش، على الرغم من المعطيات التاريخية التي تدعم هذا التفسير، خصوصاً بعد اغتيال الخليفة عمر بن الخطاب، وبروز قوى تتقنّع بالإسلام، في وقت أخذت تعيد فيه تركيب مواقعها السياسية على أساس قبلي. فقد بدأ حينذاك يتبلور الفرز في هذا الاتجاه، وبعض النخب، خصوصاً غير المتحدر من أصول «أرستقراطية»، حدّد مواقعه بشكل ثابت لمصلحة التيار الذي يمثّله علي (نذكر هنا المقداد وعمار بن ياسر وأبا ذرّ الغفاري وعبد اللّه بن مسعود على سبيل المثال). أما النخب «القرشية»، فقد خرجت من تراثها إلى دائرة التطاحن على السلطة، أو التوافق عليها، أو في أحسن الأحوال «الاعتزال» عنها.

ولكن عمّار بن ياسر، لم يكن في وسعه الخروج من دوره، سواء كانت السلطة تمثّله بالمطلق أو على مسافة منه. وفي المقابل لن يكون في وسع الخلافة تجاهل شخصية مثله، وإن لم تكن على تطابق معه في النهج والأسلوب. كان ذلك شأنه مع أبي بكر الذي نفتقد معطيات كافية بشأن العلاقة بين الاثنين، لا سيما وأن قصر عهد هذا الخليفة، لا يتيح للمؤرخ معرفة الكثير عنه. ويكاد دوره - أي عمار - يقتصر حينذاك على ما أورده الواقدي عن تحريضه للمسلمين في يوم اليمامة، أحد أعظم «أيام» الردّة، تلك الحركة التي دفعت الاتجاهات السياسية في المدينة إلى التخلي عن «صراعاتها» والتوحّد حول الخليفة لإنقاذ الإسلام من الخطر. وقد ورد في الرواية أن عمّاراً اعتلى صخرة «وأشرف يصيح: أَمِنَ الجنة تفرّون؟ أنا عمّار بن ياسر هلموا إليَّ». وقد قُطعت أُذنه «وهو يقاتل أشد القتال»[1].

عمّار المقاتل لا يهدأ، وهو مستمر في هذا الدور وعلى نطاق أوسع في عهد الخليفة عمر بن الخطاب الذي قدّر لعمّار جهاده في الإسلام، فكانت

---

(1) ابن سعد ج3 ص 254.

للصحابي الكبير مكانة عالية في نفسه، وهذا ما يعبّر عنه قرار تعيينه والياً على الكوفة، وقد جاء فيه: «بعثتُ إليكم عمّار بن ياسر أميراً وابن مسعود معلماً ووزيراً، وقد جعلت ابن مسعود على بيت مالكم، وإنهما لمن النجباء من أصحاب محمد من أهل بدر، فاسمعوا لهما وأطيعوا واقتدوا بهما»[1]. ولعل ما يستوقفنا في هذه الرواية، هو أن الخليفة عمر، بما عُرف عنه من اتجاه لتقوية سلطة الخلافة على حساب مراكز النفوذ التي اصطدم بها (سعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد. . .)، حرص على الإفادة ممن أسماهم «أصحاب محمد» في قيادة الأمصار، بهدف تسريع اندماج الأخيرة في إطار الخلافة ـ المؤسسة. وبناء على ذلك، فإن تعريف النخبة من الأوائل بهذه الصفة، كان متداولاً في عهد عمر، وليس بعد ذلك كما يقول المؤرخ هشام جعيط: «لئن كان المصطلح المستعمل في عهد عمر للدلالة على الصحابة، يشدّد على مفردتي المهاجرين والأنصار، فقد ساد في عهد عثمان مصطلح أصحاب محمد»[2]. ويهمنا التأكيد على ربط هذه الصفة بعهد عمر، إذ إن الخليفة الثاني، وعلى الرغم من خوضه الصراع السياسي على قاعدة الأولوية القرشية، وتولّيه السلطة بطريقة تكرّس «مَلَكية» القبيلة التي ينتمي إليها، فإن سياسته بعد أن آلت الخلافة إليه، خرجت عن هذا النطاق الضيق إلى الإطار الأوسع، وذلك بما يعبّر، وبصورة أكثر موضوعية، عن طبيعة الإسلام وشموليته.

وفي ضوء ذلك، فإن الخليفة عمر لم يلتزم بقاعدة «السيادة القرشية» التي تجلّت عموماً في عهد سلفه (قادة الفتوح على سبيل المثال كانوا جميعاً من قريش). فكانت إدارته متنوعة على مستوى العشيرة أو القبيلة[3]، مولياً الأهمية للكفاءة والنزاهة والانضباط. هذا عدا المراقبة لسلوك العمّال والقضاة والقائمين

(1) كان ذلك سنة إحدى وعشرين للهجرة. المصدر نفسه ج3 ص 255.

(2) الفتنة، إشكاليات الدين والسياسة في الإسلام الأول ص 70.

(3) خليفة بن خياط تاريخ 110 ـ 112.

بأية مهمة، وإلزامهم بتقديم كشف عن ثرواتهم بعد انتهاء ولايتهم[1]. على أن الخليفة لم تكن كل إدارته بهذا المستوى من القيادات النخبوية، فقد كان فيها رجال لا تنطبق عليهم إطلاقاً هذه المواصفات، مثل معاوية بن أبي سفيان والمغيرة بن شعبة. وقد يسوقنا ذلك إلى البحث في أسباب عزل عمّار عن ولاية الكوفة، فماذا بشأنه، ولماذا عُزل بهذه السرعة من منصبه؟

ينبغي أولاً أن ندرك خطورة المهمة التي كانت في جزء منها تكريماً من الخليفة للدور الريادي لهذا الصحابي في الإسلام. وقد عيّن له مساعدين من المستوى عينه: ابن مسعود على بيت المال، وعثمان بن حُنيف على السواد[2]، أو على الأرض وفقاً لرواية ابن خياط[3]. أي إن الثلاثة توزعوا السلطة على هذا النحو: «الإمارة» لعمّار، وبيت المال لابن مسعود، والخراج (السواد) لابن حنيف. ولكن عمّاراً، وانطلاقاً من تكوينه الفكري الجذري وطريقة حياته، وجد صعوبة في إدارة ولاية تعجّ بقبائل لها أصولها العريقة وهي ما تزال حينئذٍ أشدّ ارتباطاً بها من الإسلام. ويحاول المؤرخ محمد عبد الحي شعبان إلقاء الضوء على هذه المسألة من منظوره الخاص، فيردّ تعيين عمّار على الكوفة بأن الخليفة عمر هدف إلى توطيد سلطته وسلطة الوالي معاً، «ولكن التجربة فشلت ـ والكلام لشعبان ـ لأن عمّاراً كان جديداً في فن الحكم كما هو واضح، مما اضطر عمر إلى العودة إلى سياسيين متمرّسين كالمغيرة بن شعبة، برغم سمعته المشبوهة في ممارسته للدين الإسلامي»[4].

ولا شك أن تعليل المؤرخ شعبان ـ برغم التباس العبارة الأخيرة على ذلك

---

(1) انظر فإن فلوتن، السيطرة العربية والتشيع والحركات المهدية في عهد خلافة بني أمية. ترجمة إبراهيم بيضون، ص 89.

(2) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 255.

(3) خليفة بن خياط ص 106.

(4) صدر الإسلام والدولة الأموية ص 71.

النحو الإشكالي - يستحق الاهتمام، ولكن مسألة العزل تبقى غير محسومة، إذا أخذنا في الاعتبار تضارب الروايات، بدءاً من أقدمها لدى ابن خياط الذي تعاني روايته شيئاً من الاضطراب بشأن طبيعة المهمة وزمانها، فيذكر أن الخليفة ولاه على الصلاة[1]، وفي مكان آخر يرد اسمه كقاضٍ على الكوفة[2]. ولكن روايته من جانب آخر، توحي بأن عمّاراً كان والياً على الكوفة منذ العام العشرين للهجرة، وذلك إبّان وقعة تُستر عندما «كتب عمر إلى عمّار أن يمدّ أبا موسى بالجند»، قبل أن يكتب إليه ثانيةً للسير بنفسه إلى هذه المعركة[3]. وفي مكان آخر أيضاً، وفي سياق العام الثاني والعشرين، يقوم عمّار على رأس مدد من أهل الكوفة إلى البصرة التي تعرّضت لغزوة من أحد القادة الفرس[4].

أما ابن سعد فيتوقف عند زهد عمّار وتقشّفه إبّان ولايته على الكوفة[5]، ولا يتعرّض إلى أسباب عزله، مكتفياً بذكر عبارة منسوبة للخليفة (عمر)، وكأنه يطيّب خاطره أو يعتذر إليه[6]. وأما الطبري[7]، فيذكر تفاصيل تعيدنا إلى تفسير المؤرخ شعبان السالف، والذي اختصر المسألة بإخفاق عمّار في المهمة الموكولة إليه. ولكن قراءة غير متسرّعة في رواية الطبري عن سيف (والأخير هو الأقل دقّة بين الإخباريين الذين اعتمد عليهم هذا المؤرخ) نجد من بين أهم أسباب عزله، تبرّم بعض زعامات الكوفة من سياسته المتشدّدة، التي حالت دون

(1) خليفة بن خياط، تاريخ ص 106.
(2) المصدر نفسه ص 108.
(3) المصدر نفسه ص 102.
(4) المصدر نفسه ص 107.
(5) الطبقات ج3 ص 256.
(6) قال عمر: أساءك عزلنا إياك؟ قال (عمّار) لكن قلتَ ذاك لقد ساءني حين استعملتني وساءني حين عزلتني. الطبقات ج3 ص 256. وردت العبارة في المعنى نفسه لدى الطبري ولكن بصياغة مختلفة. تاريخ ج4 ص 163.
(7) المكان نفسه.

تحقيق ما يطمحون إليه من النفوذ، «فنزا به أهل الكوفة» ـ كما جاء في الرواية ـ وشكوه إلى الخليفة الذي استدعاه للنظر في أمره[1].

كان عمّار يمارس السلطة من منطلق وعيه بالإسلام، فلا يحيد عن مقتضيات المبدأ، وما تعلّمه من «صحبته» للرسول ومعايشته للتجربة الرائدة في المدينة، والتي كان من أبرز عناوينها: العدالة والمساواة. ولكن مجتمعاً يرتكز على عصبيات ما تزال ساخنة، كان من الصعب إقناعه بشخصية، تراثها الأساسي في الإسلام، الأمر الذي حال دون تكيّف زعامات القبائل مع أفكاره المثالية، فتمردت عليه أو «نزت» به وفقاً لمفردة سيف في روايته السالفة. من هذا المنظور، كان الفشل الحقيقيّ لمهمة عمّار الذي رفضته القبائل، وهو المتحدّر بنظرها من أصول متواضعة، فعجز عن اختراقها بنهجه المتناقض مع تقاليدها ومفاهيمها. ولعل ما أفجعه في التجربة، أن رجالات كان يعتبرها في صفه ويراهن على دورها في الانتقال من مجتمع القبائل إلى «جماعة» الإسلام، كانت في مقدمة الذين خذلوه ودفعوا به إلى مواجهة العزل أو الاستعفاء[2] من المهمة. واستناداً إلى الرواية عينها لدى الطبري، فإن عمّاراً وجّه وفداً إلى الخليفة، على رأسه كلّ من سعد بن مسعود الثقفي وجرير بن عبد الله البجلي، وكلاهما كانا من المقربين إليه وقد ظن أنهما سيدافعان عن سياسته، فإذا بهما «أشدّ عليه» من الآخرين، بل إنهما «سعيا به وأخبرا عمر بأشياء يكرهها»، ووصل الأمر إلى التصريح أمام الخليفة، أن عمّاراً «غير كاف ولا مجز ولا عالم بالسياسة»[3].

بمثل هذه التهم، أو على الأقل التشكيك بكفاءته، واجه عمّار تلك الصدمة الكبيرة التي كانت أشد صعوبة عليه من تجربة المعاناة والاضطهاد القرشي في مكة. ولقد بدا حينذاك أن الإسلام لمّا يخرج بعد من صراعه مع

(1) الطبري ج4 ص163.
(2) ابن الأثير، الكامل ج3 ص 20.
(3) الطبري ج4 ص 163.

القبائل التي غيّرت فقط طريقة المواجهة، من التصادم إلى الاحتواء. فيكون موقف صحابي من قبيلة ضعيفة (جرير بن عبد اللّه البجلي)، أحد تعبيرات المرحلة التي أخذت تختلط فيها الأوراق، والتي سرعان ما انكشفت عن تطورات خطيرة، بدأت في العام التالي باغتيال عمر، ولم تنته باغتيال عثمان، وقيام جرير نفسه بدورٍ لم يختلف كثيراً عمّا سبق له القيام به في ذلك الوقت.

إن ثمة معادلة كان ما يزال ينسج خيوطها أولئك الذين وجدوا في الإسلام عائقاً دون العودة إلى مواقع نفوذهم السابقة، وهي معادلة أخذت تتأسس اعتماداً على القبائل، المرتبكة على الأقل، في النظام الجديد، والطامحة إلى تعزيز مواقعها فيه، وليس خارجه. وهو ما شكّل قاسماً مشتركاً بين أطراف المعادلة التي أصبحت شبه معروفة منذ اغتيال عمر ومجيء عثمان إلى الخلافة، من دون تسويغ مقنع للحالتين. وينتهي الأمر بأن يصبح المغيرة بن شعبة ممن ينظّرون حينذاك للسلطة، بعد أن قطف ثمار الحملة التي تضافرت لعزل عمّار، فصرّح مخاطباً الخليفة بما يُشكّل إيذاناً بظهور تلك المعادلة، أو الصيغة الجديدة للسلطة: «أما الضعيف المسلم، فإن إسلامه لنفسه وضعفه عليك، وأما القوي المشدّد، فإن شداده لنفسه وقوته للمسلمين»[1].

تراجع عمّار إلى حيث موقعه الطبيعي، كمناضل يُحسن استخدام دوره خارج السلطة أكثر من داخلها. ولكن التجربة ظلّت مرارتها في نفسه، ولم يخف ذلك في حواره مع الخليفة في أعقاب عزله[2]، فانزوى آنذاك في داره عائذاً بالله من فتنة»، كما ورد في «الطبقات» لابن سعد الذي يضيف في هذا السياق: «كان عمّار بن ياسر من أطول الناس سكوتاً وأقله (أقلهم) كلاماً»[3]. ولما توفي عبد اللّه بن مسعود، ظهر لأول مرة من عزلته، وكان هذا الصحابي قد انزوى

(1) الطبري ج4 ص 165.

(2) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 256.

(3) المكان نفسه.

بدوره إثر خلاف شديد مع الخليفة عثمان، وترك وصية جاء فيها أن «يصلي عليه عمّار بن ياسر» حسب الرواية في «أنساب» البلاذري[1].

ولكن عمّاراً في سكوته، يبقى حاضراً، ولا يعدم تمرداً على صمته، عندما يحتاج الموقف إلى كلمة صادقة جريئة... حدث ذلك، لأول مرة على الأقل، مع عثمان الذي واجهت النخب ـ أمثال عمّار ـ في عهده أعظم تحدياتها، ونالها منه الاضطهاد والنفي، وصولاً إلى العقاب الجسدي، من ابن مسعود، إلى أبي ذرّ، إلى عمّار. هؤلاء وغيرهم، حلّت عليهم نقمة العهد، لأنهم رفضوا الانصياع للانحراف، يمارسه أعوان الخليفة الذي أصبح في النهاية تحت وصايتهم، ولم يعد قادراً على اتخاذ قرار بمعزل عنهم. ويروي البلاذري في هذا المجال «أن المقداد وعمّار بن ياسر وطلحة والزبير في عدة أصحاب رسول الله ﷺ كتبوا كتاباً عدّدوا فيه أحداث عثمان وخوّفوه ربه وأعلموه أنهم مواثبوه إن لم يقلع»[2]. وكان عمّار ـ حسب الرواية عينها ـ قد انتدبه أصحابه لتلاوة الكتاب «التحذيري»، فما كاد يبدأ حتى «غشي عليه»، لكثرة ما تلقى من ضرب وركل، وذلك لأنه اجترأ بالنقد على الخليفة، خصوصاً وأن المتفوّه به من خارج «الطبقة» المسموح لها بمثل هذا النقد، أو على الأقل بهذه الوتيرة منه. ومرة أخرى تواجه النخب في هذا العهد، الذي يتصل ببعض مفاهيمه بالسلطة التي تصدّت للإسلام في مكة، ما واجهته في الأخيرة من نظرة فوقية وعدم اعتراف بحقوقها السياسية، في السلطة أو في المعارضة.

على أن الخليفة عثمان، وهو الذي ترك «طبقته» طوعاً في الظروف الصعبة ليلتحق بالإسلام في بداياته، لم يكن في العمق من قرارة نفسه مقتنعاً بهذا النهج الذي دُفع إلى السير فيه. هذا على الأقل ما تشير إليه بعض الروايات، واصفةً ما يختلج في نفس الخليفة من شعور بالأسف لما ألحقه بصحابة الرسول. نجد

(1) أنساب الأشراف ج4 ص 525 ـ 526.

(2) المصدر نفسه ج4 ص 538.

ذلك في محاولته الاعتذار من عبد اللّه بن مسعود، وفي سعيه لاسترضاء عمّار وتكليفه بمهمة صعبة، وهي «الشخوص إلى مصر»[1]، لتطويق الأزمة التي فجّرها محمد بن أبي حذيفة، بتزعّمه تيّار المعارضة فيها. وكان قد اتّهم الخليفة بأنه «يخادعه عن دينه»، حين بعث إليه بمبلغ كبير من المال للعمل على إيقاف الطعن عليه في هذا الإقليم[2].

ولا يجد المؤرخ صعوبة في تعليل الأسباب التي حدت الخليفة إلى الاستعانة بعمّار في مثل هذه المهمة. فهو قريب إلى التيّار المعارض في مصر، إن لم يكن في صميمه، وبالتالي فهو يملك من هذا المنظور مقومات التحاور مع ابن أبي حذيفة وأصحابه. ولكن الأمر من جانب عمّار كان مختلفاً، فهو لن يستطيع اتخاذ موقف حيادي، بين نهج يعبّر عن أفكاره، وبين نهج تمادى في الانحراف بقيادة الوالي المتغطرس عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح. وثمة من ربط هذه المهمة بتفشي تيّار «السبئية» في الأقاليم، خصوصاً في مصر، مما اضطر الخليفة إلى الاستعانة بعمّار لمعالجة أزمتها، فيما استعان بآخرين، من خارج السلطة أيضاً وهم: محمد بن مسلمة (الكوفة)، وأسامة بن زيد (البصرة) وعبد اللّه بن عمر (الشام)[3]. هذه الرواية المقتبسة عن الإخباري سيف بن عمر، وهو المتفرّد بذكرها، يحيط بها لبسٌ يصل إلى حدّ الغموض، بشأن الدور الذي قام به عبد اللّه بن سبأ، وما قيل عن استدراج بعض الصحابة إلى حركته، ومنهم عمّار بن ياسر وآخرون، ممن أصبحوا بعد ذلك من كبار معاوني علي بن أبي طالب إبّان توليه الخلافة. هذا الدور يشكّل في الحقيقة عنصر اللبس في الحركة التي هي في تكوينها وظروف نشأتها، غير مؤهلة لاستقطاب شخصيات على هذا المستوى النخبوي والقيادي. ولعل تهمة السبئية لعمّار، إنما لُفِّقت

(1) أنساب الأشراف ج4 ص 541.
(2) المكان نفسه.
(3) الطبري ج4 ص 341.

بسبب تأخّره في مصر، حيث أقام ـ كما يروي البلاذري ـ «يحرّض الناس على عثمان، ودعاهم إلى خلعه وأشعلها عليه، وقوّى رأي ابن أبي حذيفة وابن أبي بكر وشجّعهما على المسير إلى المدينة»[1]. ولا يُستبعد أن يكون والي مصر (ابن سعد) وراءها (التهمة)، عندما كتب حينذاك إلى «رؤسائه»، يُعلمهم أن «عمّاراً قد استماله قوم بمصر، وقد انقطعوا إليه، منهم عبد اللّه بن السوداء (ابن سبأ)، وخالد بن ملجم، وسودان بن حمران، وكنانة بن بشر»، حسب رواية في تاريخ الطبري[2].

ومما يلفت الانتباه، أن هؤلاء الذين أتي على ذكرهم ابن سعد، سيُتَهمون ـ أو بعضهم بعد ذلك ـ بقتل عثمان، من دون أن يجد المؤرخ ما يسوّغ زجّ ابن سبأ في الحركة المناوئة للخليفة في مصر، والتي كان وراءها ابن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر. وهي حركة وجدت مثيلاً لها ومن قبل هذا الوقت، في «انتفاضة» الكوفة بقيادة الأشتر النخعي وكُميل بن زياد وآخرين[3]، ممن كان لهم بعيد ذلك دور في حركة الأمصار ضد الخلافة. ويبقى أن نتساءل إذا كان ابن سبأ، يتحرّك بمثل هذه السرعة في الولايات كافة؟ وإذا كان حقاً قد التقاه عمّار في مصر؟ هذا إذا سلّمنا بوجود هذه الشخصية التي شكّك فيها أو رفضها عدد من كبار الباحثين منذ ثلاثينات القرن العشرين.

إن نقمةً، بإجماع الروايات، بدأت تجتاح الأمصار في السنوات الأخيرة من عهد عثمان، وكانت الفسطاط أكثرها سخطاً، واستعداداً للقيام بحركة ما ضد نهج الخليفة. ولقد انبهر عمّار، الثوري النزعة، بهذه الحركة في مصر، هذه التي كان في المقابل قادتها الشبّان يكنّون تقديراً للصحابي الكبير. وفي ضوء ذلك، كان عمّار على أتمّ الانسجام مع ذاته، عندما حرّض هؤلاء «المتمردين» ـ

(1) أنساب ج4 ص 54.

(2) الطبري ج4 ص 341.

(3) المصدر نفسه ج4 ص 318.

وفقاً لمروية البلاذري السالفة ـ على الخليفة، بدل المحاورة معهم للعودة إلى طاعته. بالإضافة إلى ذلك، وجد الصحابي من بين أسباب النقمة لدى القوم على الخلافة، سوء تصرّفها معهم، وهو ما عبّر عنه موقف «المصريين» بعيد ذلك في المدينة، إذ قال وفدهم لعثمان ردًّا على التساؤل عن أسباب نقمتهم عليه: «أول ذلك ضربك عمّاراً»[1]، الأمر الذي حاول الخليفة التنصّل منه، بإلقاء مسؤوليته على مساعديه[2].

لم يكن لعمّار بن ياسر إذاً دور ـ سوى ذلك ـ إبّان خلافة عثمان، شأن الآخرين من كبار الصحابة الذين فقدتهم إدارته بعد شحنها بالأقارب والمقرّبين، مما أسقط عليها صبغة، إن لم تكن قبلية في المطلق، فقد مهد هذا العهد من دون شكٍ لطغيانها بعد وقت غير بعيد. وإذا كان الخليفة قد حاول بدايةً تطعيم إدارته بوجوه صحابية قليلة، متأثراً ـ ربما بالعلاقة الشخصية، مثل ابن مسعود (صاحب بيت المال في الكوفة)، وابن أبي الأرقم (صاحب بيت المال في المدينة)، فإن التصادم سرعان ما ظهر بينها وبين الخلافة، بعد إصرار هذه على فرض سياستها التي تصدى لها بجرأة كلا الصحابيين، فنالهما بسبب ذلك عقاب لم يكن أقلّه العزل[3].

كان ذلك من عوامل النقمة على سياسة عثمان، الذي أخذت الأزمة المحيطة به تتفاقم وتشتد عزلته يوماً بعد آخر عن جمهور المسلمين. فقد توحّدت الأسباب، ما بين النخب المعترضة على نهج أخذ في التعرّج بما يتواءم ومصالح الفئة الحاكمة، وبين أهل الأمصار، ممن شكّلوا مادة الفتوح الأساسية، قادةً وجنوداً، والذين أخذ يستبدّ بهم القلق على مصيرهم في تلك المرحلة الدقيقة من تاريخ العرب المسلمين.

---

(1) البلاذري، أنساب ج4 ص 541.

(2) المكان نفسه.

(3) المصدر نفسه ج5 ص 30 وما بعدها.

والواقع أن الأمصار انطوت حينذاك على غليان شديد، من دون أن تكون المدينة بعيدة عمّا يجري من حولها، على الرغم من محاولة أركان السلطة التقليل من الخطر، وبالتالي تمويه صورة الواقع لدى عثمان. أما الصحابة، لا سيما النخبة، فقد عانت هذه قلقاً عظيماً إزاء تلك التطورات وتعبيراتها، وحاولت بكل ثقلها المعنوي منع هبوب الرياح المتّجهة صوب عاصمة الإسلام. ولكن الأزمة، وقد أخذت في الاقتراب، قبل أن تتحوّل المدينة إلى ساحة ثورة حقيقية، أفقدت الصحابة تماسكهم، فاعتزل بعضهم، وتثاقل آخر، وثالث أغرته الأزمة، فغرق في تفاصيلها طمعاً بدور أو مأرب وسط تلك الأحداث العاصفة[1]. وكان علي بن أبي طالب الذي طالما توحّدت مواقف المهاجرين (قريش)، أو غالبيتهم، لإبعاده عن الخلافة، لا يعنيه في صخب الأزمة سوى إنقاذ الأخيرة من السقوط، فيما عثمان وهو الرمز يجب إنقاذه أيضاً، لتفادي الفتنة المهدّدة لوحدة الإسلام. من هذا المنظور، لم يشكل إسقاطه أية مصلحة للثائرين من الأمصار، بقدر ما يخدم المتربّصين من حوله، والذين بدوا بصورة أو بأخرى يدفعون بالأزمة نحو منعطفها الخطير[2].

كانت تلك هواجس علي عندما تصدى للأزمة، محاولاً ما استطاع، الوصول إلى تسوية تُنقذ الخلافة عملياً وليس الخليفة الذي تورّط في أخطاءٍ من حملهم على «رقاب المسلمين»، كما تقول الرواية التاريخية المعروفة. وقد عانى في سبيل ذلك ما عاناه، من تقلّب عثمان وتردّده وجفائه، وصولاً إلى رفض التدخّل في شؤونه. ولعل هذه المعاناة التي جمعت سابقاً بين علي والأنصار في جبهة واحدة، هي نفسها التي جمعت بين الأول وقادة الثائرين من الأمصار، وقبل ذلك بينه وبين تلك النخبة التي رفضت السكوت على الانحراف وهيمنة الأقلية واستئثار ذوي القربى بالأموال والمناصب، من أمثال أبي ذرّ وابن مسعود

---

(1) انظر كتابنا: الحجاز والدولة الإسلامية ص 188 وما بعدها.

(2) ابن الأثير، الكامل ج3 ص 183.

والمقداد، وليس أخيراً عمّار، أحد كبار الصامدين على جبهة المعاناة، والذي نستطيع في ضوء ذلك تفسير انحيازه المطلق إلى علي، وانخراطه في تيّاره، ومن ثمّ الاستشهاد مقاتلاً في صفوفه.

وهكذا فإن المدافعين الحقيقيين عن عثمان، كانوا بحكم موقعهم السياسي الإصلاحي من معارضيه، فيما كان يحرّض عليه، ضمناً أو جهراً، ممن أصابتهم خيرات عهده، من السلطة، إلى الأموال، إلى الضياع. والذين نفّذوا القتل في النهاية، كانوا يبحثون عن الغنائم، و«بيت المال»[1] كان من أبرز حوافزهم إلى تنفيذ عملية لم تكن بالضرورة من تخطيطهم. والقتلة معروفون (سودان بن حمران والغافقي بن حرب وكنانة بن بشير التجيبي)[2]، وأسماؤهم مثبتة في الروايات، ولكن ثمة من حاول الزجّ بمحمد بن أبي بكر بين هؤلاء، وذلك لتوريط علي في هذه العملية، كما سيحدث بعد ذلك من جانب معاوية الطامح إلى وراثة عثمان من خلال علاقة الدم، مستغلاً «القميص» الملوّث به، ليصنع منه عباءة على قياسه.

ولو تساءلنا عن مكان عمّار في تلك الأحداث الخطيرة، فلن نتردّد في الإجابة بأنه كان من الناقمين على عثمان والرافضين لنهج حكمه، ولكنه لن يكون موضع شبهة بصدد اغتياله، وربما كان بعيداً عن مسرح العملية. هذا ما تؤكده الروايات التاريخية لا سيما الرواية المنسوبة للواقدي، بأن عمّاراً كان في عداد مجموعة من أهل مصر، فارتاب بهم عثمان وشكا مخاوفه لعلي الذي أقنعهم بالعودة إلى قطرهم[3]. كما يبدو مستاءً ممن حرّضوا على الخليفة من الصحابة، وأظهروا حزناً عليه بعد مقتله[4]، أولئك الذين كانوا أول من بايعوا

(1) المصدر نفسه، الكامل ج3 ص 179.
(2) المصدر نفسه ج3 ص 178 ـ 179.
(3) أنساب الأشراف، ج4 ص 551.
(4) المصدر نفسه ج4 ص 560.

علياً، ثم «اعتزلوا» أو «نكثوا» بعيد ذلك. ولكن عمّاراً في رواية للمدائني، لن ينجو من تهمة الضلوع في الاغتيال، وهي تهمة أُسقطت على جميع أصحاب عليّ، وفي طليعتهم محمد بن أبي بكر كما سلفت الإشارة. وقد جاء في الرواية أن «نائلة بنت الفرافصة امرأة عثمان (أرسلت) كتاباً إلى معاوية تخبره فيه بأمر عثمان ومقتله، وتعلمه أن أهل مصر أسندوا أمرهم إلى علي بن أبي طالب وابن أبي بكر وعمّار بن ياسر فأمروهم بقتله...»[1].

وفي سياق المقارنة بين رواية الواقدي ورواية المدائني التي بدا من خلالها ارتباك نائلة عندما جوبهت بصدد تهمتها لمحمد بن أبي بكر ثم تراجعها عن ذلك[2]، لتبين أن مسؤولية الاغتيال ألقيت أو جرى إلقاؤها على «أهل مصر»، لتصيب في النهاية المقربين من علي، وهي تهمة سياسية في مطلق الأحوال. ولكن ما يعنينا من رواية المدائني أن عمّاراً يرد اسمه بين كبار مساعدي الخليفة الجديد، الذي عمل بدايةً على تشكيل إدارة نخبوية، معظم عناصرها من الأنصار، وممن «تحزّبوا» له منذ البداية من «أهل السابقة» في الإسلام. وسيكون واضحاً أن قريشاً ـ باستثناء محمد بن أبي بكر وقلة قليلة جداً ـ ستناصبه العداء، وستحاربه بكل إمكاناتها لإسقاطه، الأمر الذي ترك في نفسه مرارة نلحظها في ثنايا «نهج البلاغة».

ولم تتأخر قريش، التي تكتّلت ثلاث مرات لمنع وصوله إلى السلطة، في إعلان حربها على الخليفة الجديد، فكانت «معركة» الجمل أول حرب بين المسلمين، تلك التي فتحت باباً واسعاً للفتنة. وكان عمّار ممن رافقوا علياً في خروجه من المدينة، والذي شكّل مغامرة لم يجد الخليفة بدًّا من ركوبها، دون أن يرافقه حينذاك سوى القليل من المقاتلين. ولذلك كانت المراهنة على الكوفة التي سبق للخليفة أن طرق بابها من خلال أحد زعمائها المتحمسين له، وهو

(1) المصدر نفسه ج4 ص 592.
(2) المصدر نفسه ج4 ص 560.

مالك بن الحارث (الأشتر النخعي)، قائد مجموعة الكوفيين التي ثارت على الخليفة السابق. توقف علي حينذاك في «ذي قار»، بانتظار نتائج المفاوضات مع «أهل الكوفة»، حيث كان آخر ولاتها في عهد عثمان (الأشعري) يعمل على تسويقها لمصلحة معاوية. وكان عمّار إلى جانب الحسن بن علي[1] عضوي الوفد الذي سار إلى الكوفة وأتمّ الاتفاق مع رؤساء قبائلها، بعد أن مهّد لذلك في وقت سابق الأشتر النخعي.

وهكذا رجحت كفّة علي في البصرة التي خاض معركتها بغير صعوبة، بفضل دعم القبائل الكوفية واستبسال أصحابه، ممن خرجوا معه أو ناصروه من البؤرة الثائرة عليه. وهؤلاء لا نعرف الكثير عن حركتهم داخل «المعركة»، فيما تحمل إلينا الأخبار بعض التفاصيل عن عمّار، المقاتل الشجاع، حيث يندفع باتجاه الزبير، أحد أقطاب «الفتنة الجديدة»، ويكاد يجهز عليه، لولا أن كبح جماح نفسه إزاء الصحابي الكبير[2]. ويروي ابن خياط في هذا السياق عن البكائي قوله: «إني لفي الصف مع علي إذ عقر بأم المؤمنين جملها، فرأيت محمد بن أبي بكر وعمّار بن ياسر يشتدان بين الصفين، أيهما يسبق إليها، فقطعا عرضة الرحل فاحتملاها في هودجها»[3].

وفي ضوء ما سلف نتعرّف أكثر شخصية عمّار المناضل الصلب والجذري، من دون أن تحيد به الحماسة عن القيم التي رسخت في ذاته وتأصّلت في سلوكه. وعمّار، إلى ذلك، ليس مجرّد داعية ينهمك في التنظير لمبدأ أو يتحزّب لقضية فحسب، وإنما هو محارب شديد المراس وقائد بارز في الطلائع المتقدمة. أما الخوف فلا يعرف طريقاً إليه، وهو المتحدّر من بيت كان أول شهداء الإسلام منه، وأكثر من حلّت عليه النقمة من عتاة الشرك، فاضطُهد

---

(1) ابن الأثير ج3 ص 228 ـ 260.

(2) المصدر نفسه ج3 ص 262.

(3) تاريخ خليفة بن خياط ص 143.

وعُذّب وأهينت إنسانيته. وقد روى ابن سعد عن معاصر لعمار قولاً فيه: «رأيتُ... يوم صفين شيخاً آدم في يده الحربة، وإنها لترعد، فنظر إلى عمرو بن العاص ومعه الراية فقال: إن هذه راية قاتلت بها مع رسول الله ثلاث مرات وهذه الرابعة، والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هَجَر لعرفت أن مصلحتنا على الحق وأنهم على الضلالة»[1].

هذه الرواية التي وردت مختلفة الصياغة ومنسوبة إلى عدة مصادر، تختصر شخصية عمار، مجاهداً عنيداً في الحق، ومقاتلاً لا يستكين على هذه الطريق التي يعرف جداً نهايتها، شأن صاحبه الإمام (علي) وبقية المنضوين تحت راياتهم «النبوية»، منعاً للانحراف، ورفضاً لمصادرة الإسلام من جانب الذين حاربوه. ولقد كان خياراً صعباً وقاتلاً، ذلك الذي سار هؤلاء فيه، حيث الخلافة منهارة و«الجماعة» ممزّقة، إلاّ من بؤر تحتدم بالعصبية، خصوصاً في الشام التي أعدّت للمعركة منذ وقت غير قصير، متذرّعةً بالخطر الخارجي (البيزنطي) لبناء قوتها العسكرية، الأمر الذي جعل منها عصبية متماسكة. وعلى العكس من ذلك كانت الكوفة، عاصمة الإمام وساحته، يكتنفها غموض، وتعجّ بقبائل ليست موحدة، إن لم نقل متنافرة في بعض أطرافها. وكان مجرّد تجميع قوة مشتركة من هذه القبائل، هو إنجاز بحدّ ذاته، لما تطلّبته هذه العملية من جهود ليست عادية في مطلق الأحوال.

ولم تكن الحرب التي بدت حتمية بين علي ومعاوية خاضعة لتوازن القوى المفقود أساساً، لأن الأكثرية العددية ـ إذا سلّمنا بصحة الرواية في هذا السبيل ـ لم تكن مصدر قوة بالنسبة للإمام، بقدر ما كانت مصدر ضعف في تشكيلةٍ تجمعها وحدات قتالية غير ملتحمة بأكثريتها في القضية محور الصراع. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير إبعاد الإمام لشخصيات قبلية كبيرة من القيادة المركزية (الأشعث بن قيس الكندي وشبث بن ربعي التميمي...)، وإيثاره شخصيات

---

(1) الطبقات ج3 ص 256 ـ 257.

ليس لها ذلك الغطاء القبلي الواسع، ولكنها تحظى بثقته وتقديره. وسنجد التشكيلة القيادية مؤلفة من التالية أسماؤهم: الأشتر النخعي (خيل الكوفة)، عمّار بن ياسر (رجّالة الكوفة)[1]، سهل بن حنيف الأنصاري (خيل البصرة)، قيس بن سعد الأنصاري وهاشم بن عتبة بن أبي وقّاص (رجّالة البصرة)[2]... هؤلاء هم أركان علي في صفين، ولم يكن بينهم من قريش سوى هاشم بن عتبة (زُهرة)، فيما هناك اثنان من «الأنصار» تبوّءا مهمة لم يُعهد بمثلها إلى واحد منهم منذ وفاة الرسول. وفي المقابل ضمّت تشكيلة معاوية كبار قادة القبائل الشامية، بمن فيهم عمرو بن العاص أحد مشاهير قادة الفتوح، وهو الذي انقلب على عثمان بعد عزله عن ولاية مصر، وغادر المدينة إلى إحدى قرى فلسطين، محرِّضاً ـ حيث مرّ وحيث أقام ـ عليه[3]، وذلك قبل أن يستدعيه معاوية لقاء صفقة أعادته مجدّداً إلى الضوء. وإذا صحّ تولي عمّار قيادة الفرسان (الخيالة) وفقاً لرواية المنقري السالفة[4]، فإن ذلك يعني أنه خاض الحرب، أو جزءاً منها على الأقل، في مواجهة مقاتل متمرس (عمرو بن العاص)، كان قائد «خيول الشام كلها»، حسب الرواية المسندة إلى أبي مخنف في تاريخ الطبري[5]. وقد جاء فيها أيضاً ما يؤكد ذلك في سياق التعرّض لأحد مشاهد الحرب: «وخرج في اليوم الثالث عمّار بن ياسر، وخرج إليه عمرو بن العاص، فاقتتل الناس كأشد القتال»[6]. ويتضمن المشهد خطبة لعمّار يستحثّ فيها أهل العراق على الجهاد ضد من «يطفئ نور الله ويظاهر أعداء الله عزّ وجل»[7].

وفي هذه الرواية نتعرّف إلى عمّار خطيباً، يتقن فنّ الكلام ويختار من

---

(1) ورد ذلك معكوساً لدى المنقري، وقعة صفين ص 205.
(2) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: الحجاز والدولة الإسلامية ص 229 ـ 230.
(3) ابن الأثير ج3 ص 163.
(4) وقعة صفين ص 205.
(5) الطبري ج5 ص 12. انظر في هذا السياق هشام جعيط، الفتنة ص 199.
(6) المصدر نفسه ج5 ص 12.
(7) المكان نفسه.

مفرداته ما يشحن النفوس ويعزّز الروح المعنوية، فضلاً عن توعية المقاتلين، وهم ما يزالون حينئذٍ على جهل بحقيقة الصراع وأسبابه الموضوعية. ومما نُسب له في هذا الاتجاه، الخطبة المندرجة في مرويات نصر بن مزاحم (المنقري)، وفيها يتّهم معاوية وأصحابه باستغلال دم عثمان وتضليل الناس:

«والله ما أظنّهم يطلبون دمه... ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرأوها، وعلموا لو أن [صاحب] الحق لزمهم لحال بينهم وبين ما [يأكلون] ويرعون فيه منها، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها الطاعة والولاية، فخدعوا أتباعهم، بأن قالوا قُتل إمامنا مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة وملوكاً، وتلك مكيدة قد بلغوا بها ما ترون...»[1].

كان عمّار، الشيخ المجاهد، يعرف تماماً طريقه، وليس في جعبته غير ذلك الموروث المتنقّل ما بين «بيت النبوة» و«بيت الشهادة»، فيتطابق كلاهما بإحكام في المسيرة المجلّلة بالضباب. ولم يعد في الوقت متّسعٌ، والشيخ المتحرّك بأعوامه التسعين على الجبهة المشتعلة، لا يهدأ أو يتثاقل، أو يتخفّف من هواجس القلق. ولقد أحسّ «المكيدة» وعبّر عنها قبل أن تستكمل خطوطها في مشروع «التحكيم»، وكان قد لحق بالقافلة من شهداء الإسلام الكبار. وبلغت معاناته الذروة، وهو يرى تهدّم البناء الذي كان له دور بارز في ارتفاع صرحه على أنقاض الشرك والظلم والاستغلال. ولم يعد في جعبته سوى خيار النهاية، وفقاً لتقاليد البيت الذي نشأ فيه، واستجابةً للمبادئ التي قاتل من أجلها حتى آخر الرمق. ولعله استشرف تلك اللحظة، فخرج إلى الناس ـ فيما يرويه أبو مخنف ـ مستغرقاً في مناجاة مع الخالق، وكأنه يشكو إليه ما يحدث من «فتن»، وما يتهدّد الإسلام من شرّ الأخطار:

«اللهم إنك تعلم أني لو أعلم أن رضاك في أن أقذف بنفسي في هذا البحر

(1) وقعة صفين ص 319.

لفعلته، اللهم إنك تعلم أني لو أعلم أن رضاك في أن أضع ظُبّة سيفي في صدري ثم أنحني عليها حتى تخرج من ظهري لفعلت، وإني لا أعلم اليوم عملاً هو أرضى لك من جهاد هؤلاء الفاسقين، ولو أعلم أن عملاً من الأعمال هو أرضى لك منه لفعلته»[1].

لقد ضاق صدر عمّار، ولم يعد في وسعه الانتظار، فتوجّه إلى صاحب اللواء[2]، محرّضاً ومحمّساً: «تقدّم يا هاشم[3]، الجنة تحت ظلال السيوف والموت في أطراف الأسل، وقد فُتحت أبواب السماء. . .»[4]. وتتابع الرواية فتقول، إن الإثنين خرجا ولم يرجعا[5]. ولكن مقتل عمّار كان له دويّ لم يكن لصاحبه، خصوصاً وأن حديثاً كان ما يزال يُروى عن الرسول، بأن عمّاراً تقتله الفئة الباغية[6]. وسواء كان ذلك فعلاً من «الأحاديث»، أو مما تردّد بالتواتر، فإن موت عمّار لم ينفصل عن تلك «المقولة»، لما أحدثه من صدمة حتى في صفوف أعدائه[7].

كانت الشمس قد جنحت إلى الغروب، كما في رواية الواقدي، حين خرج عمّار إلى ساحة القتال، فخاض معركته الأخيرة وصوته المُتَهَدِّجُ يخترق جلبة السلاح، قبل أن يسقط مخضّباً بدمائه. وكان المتربّص به ـ استناداً إلى الرواية ـ رجلاً يدعى «أبو غادية المُزني»، وقد طعنه برمح، حتى إذا وقع «أكبّ عليه رجل آخر فاحتزّ رأسه»[8]. وفي إحدى الروايات أن عمرو بن العاص احتجّ

---

(1) الطبري ج5 ص 38.
(2) المنقري، وقعة صفين ص 205. الطبري ج5 ص 38.
(3) هاشم بن عتبة بن أبي وقاص.
(4) الطبري ج7 ص 41.
(5) المكان نفسه.
(6) ابن سعد، الطبقات ج3 ص 259، الطبري ج5 ص 41.
(7) الطبري ج5 ص 41.
(8) قتل في صفر من سنة 37 للهجرة. ابن سعد، ج3 ص 258.

على قتله لدى معاوية الذي سوّغ ذلك بما نُسب له: «إنما قتل عماراً من جاء به»[1]. وهو تسويغ لا يختلف عمّا سبقه بشأن مقتل عثمان، ودائماً هناك متّسع لمثل هذا التلفيق، أو محاربة الآخر بسلاحه. ونتيجة لذلك، فإن مقتل عمّار لم يُحرج معاوية، وربما كان في حينه يُهَيِّءُ لمقتل صحابي آخر، أو أي رجل يعترض طريقه أو يحول دون تحقيق أهدافه.

ولكن مقتل عمّار كان له وقعه الأليم جداً لدى الإمام الذي تراءت له صورة أكثر وضوحاً للواقع الصعب، والإسلام حينذاك تتمّ مصادرته ليصبح مجرّد أداة للحكم، بعدما كان الأخير جزءاً من حركة الرسالة ووسيلة تعبير عمّا يحمله مشروعها من قيم الحق والعدالة والحرية والتسامح. وليست سوى شهور حتى اغتيل قطب آخر كبير من أصحاب عليّ وهو الأشتر النخعي، وكان معاوية وراء ذلك[2]. لم يكن هذا من الصحابة أو من الروّاد في الإسلام، ولكنه انخرط فيه بعمق، وبرزت له مواقف مبكرة تتناقض مع الانحراف منذ مطلع الثلاثينات. ثم أصبح متأثراً بأفكار علي بعد الثورة على عثمان، وملازماً له حتى مقتله وهو ذاهب إلى تنفيذ مهمة في مصر.

كان معاوية منتظراً خبر الأشتر، الأكثر خطورة آنذاك بين أصحاب علي، فلما بلغه ذلك، سارع إلى القول، وقد أخذت به نشوة الظفر: «كان لعلي بن أبي طالب يدان يمينان، قطعتُ إحداهما يوم صفين ـ يعني عمّار بن ياسر ـ وقطعت الأخرى اليوم ـ يعني الأشتر»[3].

ويوم قُتل عمّار كان في الواحدة والتسعين، أو في الرابعة والتسعين من عمره[4].

---

(1) الطبري ج5 ص 41.
(2) ابن الأثير ج3 ص 353.
(3) الطبري ج7 ص 96.
(4) ابن سعد ج3 ص 259.

ـ 2 ـ

عبد اللّه بن سبأ

إشكالية الرواية المُفردة

تندرج حركة عبد اللّه بن سبأ في ما يُعْرَف بـ «الإسرائيليات» في التاريخ الإسلامي، والتي كانت تجلياتها في يثرب، حيث تداول اليهود ـ أو قيل ذلك ـ أخباراً عن ظهورٍ قريب لنبي، وأخذوا يتوعدونه ويهدّدون من يعتقد به. فكانوا ـ حسب رواية الطبري ـ إذا جرى حديث بينهم وبين العرب (الأوس والخزرج) «قالوا لهم: إن نبياً الآن مبعوث قد أضلّ (أهل) زمانه، نتبعه ونقتلكم قتل عاد وإرم»[1].

ولعل حديث الإسرائيليات كان أحد الموضوعات البارزة التي أولاها عناية كبيرة الإخباريون المسلمون، إلى جانب اهتمامهم بسيرة الرسول. فكان من روّادها كعب الأحبار. وهو عالم كبير من يهود اليمن عاصر دعوة الإسلام ولكنه تأخر في الانضمام إليها حتى خلافة أبي بكر[2]، أي بعد رسوخ هذا الدين وانتشاره على مساحة واسعة خارج شبه الجزيرة العربية، وأصبح حينذاك مرجعاً لأخبار ما قبل الإسلام. فقد تتبع بعض هؤلاء الإخباريين بشغف الحقبة المتقدمة

(1) تاريخ الطبري ج2 ص 354.

(2) سهيل زكار التاريخ عند العرب ص 34.

على الإسلام، في محاولة منهم لربط الحاضر بالماضي، وما يمكن أن تضيفه في تعرّف الظروف والعوامل المؤثرة في العقيدة، المتصلة جذورها بالحنيفية.

كان كعب الأحبار ـ وقد ظلّ مشكوكاً بإسلامه ـ أوّل المروّجين للإسرائيليات على نطاق واسع، ما جعل الأخيرة تتخذ ذلك الحيّز في الروايات التاريخية العربية. وثمة من يرى أنه مجرّد انتهازي ركب موجة الإسلام، ولم ينفك مسخّراً ذكاءه للطعن في «سلفية» الدين، وإظهار ما لليهود من معرفة واسعة بالغيبيات. حدث ذلك أو شيء منه في عهد عمر بن الخطاب الذي تنبّه لما يضمره اليهودي المخضرم. فيروي الطبري أن الخليفة عندما أراد إقامة المسجد في بيت المقدس بعد فتحه، استدعى كعباً وسأله: «أين ترى أن نجعل المصلى؟ فقال إلى الصخرة، فقال (عمر) ضاهيت والله اليهودية يا كعب... بل نجعل قبلته صدره... فإنا لم نؤمر بالصخرة ولكن أمرنا بالكعبة»[1].

وعندما توعّد أبو لؤلؤة الخليفة عمر، كان كعب حاضراً بدوره «المشبوه»، مضيفاً إلى الحادثة مسحة «توراتية» تذكرنا بتلك الأجواء التي تقدمت على هجرة النبي إلى المدينة. وفي هذا السياق يروي الطبري، أن كعباً جاء الخليفة في اليوم التالي. فقال له: «يا أمير المؤمنين اعهد فإنك ميت في ثلاثة أيام. قال عمر: وما يدريك؟ قال: أجده في كتاب الله عزّ وجلّ التوراة. قال عمر: الله أنك لتجد عمر بن الخطاب في التوراة؟ قال: اللهم لا، ولكني أجد صفتك وحليتك وأنه قد فنى أجلك»[2]. وعلى الرغم من أن أحداً لم يأخذ بصحة أقوال كعب في المدينة، فإنه على ما يبدو لم يكن بعيداً عن التهمة، بأنه ضالع بصورة ما في عملية الاغتيال، ما دفعه ربما بسبب ذلك إلى الخروج من الحجاز والانزواء في حمص[3]. ولكن الملفّ برمّته طوي بأمر من الخليفة الجديد، لأن التحقيق لو

---

(1) الطبري ج3 ص 611.

(2) المصدر نفسه ج4 ص 191.

(3) زكار، المرجع السابق ص 34.

فُتح، لطال شخصيات كانت لها مصلحة في غياب الخليفة القوي، وهي التي ألمح إليها عبيد اللّه بن عمر، بعد قتله ثلاثة[1] اعتبرهم ضالعين مباشرة في الاغتيال[2]. وكان عليّ قد طالب بإجراء محاكمة للمتّهمين، بمن فيهم ابن الخليفة السابق، إلا أن ذلك لقي معارضة من «بعض المهاجرين»، فضلاً عن عثمان الذي حسم الأمر على الطريقة «الأموية»، حين تحمّل ديّة القتلى من ماله الخاص[3].

ينطوي كعب الأخبار بعيداً عن الأضواء في «منفاه»، ولكن مدرسته ظلّت قائمة تجذب إليها أولئك الذين أغراهم الدخول إلى عالم الأساطير والبحث في التاريخ «المجهول» لما قبل الإسلام. وقبل موته نُسب له القول في مجال التنبؤ: «لن يملك أحد هذه الأمة ما ملك معاوية»[4]. وقد خاض في هذه المسألة بشكل خاص، الإخباريون اليمنيون الذين وجدوا في الإسرائيليات مادة خصبة للتعرّف إلى تاريخ بلادهم القديم، ومن أبرز هؤلاء: وهب بن منبّه وعبيد بن شريه في القرن الأول الهجري، إذ راكم كلاهما، بدافع التعصب لموطنهم ـ كما يعتقد الدوري ـ أخباراً عن تاريخها، هي عبارة عن «مزيج من القصص الشعبي والإسرائيليات، وحاولوا بذلك تمجيد عرب اليمن بأن نسبوا إليهم أمجاداً في الحرب والصنعة واللغة والأدب، وحتى في الدين ليدلّلوا على أنهم سبقوا عرب الشمال في أمجادهم أو أنهم لا يقلّون عنهم في ذلك»[5].

وقد تمتّع عبيد بن شريه بشهرة خاصة في هذا المجال، لا سيما وأنه عمّر طويلاً وعاصر معاوية بن أبي سفيان الذي كان له شغف بسماع قصص التاريخ،

---

(1) جفينة والهرمزان، وابنة أبي لؤلؤة. الطبري ج4 ص 239.
(2) المكان نفسه.
(3) المكان نفسه.
(4) السيوطي، تاريخ الخلفاء ص 195.
(5) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص 15.

«ويستمر ـ حسب رواية المسعودي ـ إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها وسير ملوك الأمم وحروبها ومكايدها. . . وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة»[1]. وغالباً ما استدعى معاوية عبيداً، ليحدّثه بمثل هذه الأخبار التي كان كثيرها على ما يبدو ملفّقاً ويدخل في نطاق الأساطير أكثر من الواقع.

وهكذا يدخل الفكر اليهودي عبر التاريخ إلى تراث العرب، فيشكّل مادة أساسية في أخبار المرحلة السابقة على الإسلام. وكان أكثر من روَّج له في ذلك الوقت المبكر الذي شهد بدايات التكوين التاريخي، وهب بن منبّه، وهو وُلد لأم عربية في اليمن، إلا أن الغموض يحيط بنسب أبيه، إذ يرى المؤرخ زكّار بأنه يتحدّر من «الأبناء» الفرس وربما اعتنق اليهودية[2]. ولكن وهباً سارع إلى الانخراط في الإسلام، وتوصَّل إلى أن يكون «من خيار التابعين. . . ومات وهو على قضاء صنعاء» كما جاء في تصنيف ياقوت الحموي له[3]، والذي وصفه أيضاً، بأنه «صاحب القصص. . . كثير النقل من الكتب القديمة المعروفة بالإسرائيليات»[4]. وعلى الرغم من اتخاذ سيرة الرسول حيزاً ما في أخبار وهب، إلا أنه اهتمّ أساساً ـ شأن عبيد بن شريه ـ بتاريخ اليمن، دامجاً الكثير من الإسرائيليات بالأساطير العربية القديمة عنه[5].

ولا شك أن تأثير الإسرائيليات ظلّ واضحاً، ولوقت غير قصير، في الأعمال التاريخية للعرب المسلمين، حتى إذا كان عصر المؤرخين الكبار في القرن الثالث الهجري، بات من المألوف في منهاجهم، وضع مقدمات

(1) مروج الذهب ج3 ص 31.
(2) سهيل زكار، المرجع السابق ص 36.
(3) معجم الأدباء ج19 ص 259 ـ 260.
(4) المصدر نفسه ج19 ص 259.
(5) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج1 ص 138.

لتواريخهم تتّسع لقصص الأنبياء المتقدمين، وهو ما يندرج أيضاً في باب الإسرائيليات[1]، كما يتجلى على الخصوص لدى كل من اليعقوبي[2] والطبري[3]. وعلى هذا النحو سار المؤرخون في القرون الآتية، فجاءت مقدماتهم مزدحمة بأخبار الأمم القديمة، لا سيما أخبار بني إسرائيل.

وإذا كان المؤرخون الأوائل، في انكبابهم على التأريخ للإسلام، قد رأوا أن عملهم لا يكتمل إلا بالعودة إلى ما قبله، فإن موجة الإسرائيليات ـ ربما عن غير قصد ـ لم تعدم تأثيراً في أخبارهم، لا سيما تلك التي يشوبها تلفيق عن حركات المعارضة. وليس بعيداً أن تكون شخصية عبد الله بن سبأ، من ضمن ما لفّقته الروايات التاريخية، في سياق الدفاع عن الشرعية الممثلة بالخلافة، والتي كان المؤرخون عموماً يدورون في فلكها، ويرون أنها رمز وحدة المسلمين، كائناً من كان القائم بأمرها. وهي مسألة لا تعدو المنهج في النهاية، لأن المؤرخ محكوم بالنص ولا سبيل أمامه سوى الالتزام به. ولكنه انطلاقاً من الخبرة وما يتمتع به من ثقافة تاريخية، فضلاً عن النظرة النقدية التي يتوصل إليها، يستطيع، ومن غير صعوبة، التمييز بين الروايات، شأن الذين حققوا في أحاديث الرسول، فنبذوا الكثير مما ليس مقبولاً منها. والشك يصبح هنا من واجبات المؤرخ، من دون أن يكون غير وسيلة لاكتناه الحقيقة التاريخية، لأن الاستسلام للنص معناه الاصطدام بمنطق الحدث الذي خضع لاعتبارات مسّت الجانب الموضوعي فيه.

وليست رواية عبد الله بن سبأ وحدها مما يثير الريب لدى المؤرخ الذي يجد نفسه أحياناً أمام أحداث ليست خالية من الصنعة أو من تدخل العنصر الخارجي فيها، على نحو يخلّ بالانسياب في مسار المرحلة. ونتوقف هنا بشكل

---

(1) شاكر مصطفى، المرجع السابق ج1 ص138.
(2) تاريخ اليعقوبي ج1 ص 44 وما بعدها.
(3) تاريخ الرسل والملوك ج1 ص 272 وما بعدها.

خاص عند حادثة «فلورندا»[1] التي يبدو أنها مدسوسة من المؤرخين الإسبان، كأحد العوامل التي مهّدت لفتح بلادهم، دون أن يكون لها من هدف سوى تشويه الإنجاز الذي حققه العرب المسلمون في أسبانية.

وهكذا تسرّبت إلى الفكر التاريخي العربي المؤثرات اليهودية، مؤديةً إلى تراكم الأساطير والغيبيات فيه، دون أن يقتصر ذلك على الحقبات المتقدمة على الإسلام، ولكنها انعكست بصورة ما على أحداث بعده، لم تخلُ أخبارها من نَفَس أسطوري. ولم يتنبّه المؤرخون من أقطاب المدرسة الحديثة كثيراً إلى هذه المسألة، خصوصاً وأن الغالبية منهم أغفلت نقد النصّ التاريخي، مما جعل أعمالهم محاكاة لأعمال الأسلاف في المضمون والأسلوب وحتى في طريقة التفكير. وعندما ترجم المؤرخ حسن إبراهيم حسن، كتاب المستشرق الهولندي «ڤان ڤلوتن»[2] بدا تأثّره واضحاً بالمناخ السائد في القرون الهجرية الأولى، فاستبدل بـ «المعتقدات المهدية» في العنوان، «الإسرائيليات» التي وجدها أكثر مواءمة لمنهاجه المتطابق إلى حد كبير مع مناهج المؤرخين الأوائل.

من هو عبد اللّه بن سبأ

بعد هذا المدخل في المنهج، نتساءل إذا كانت شخصية عبد اللّه بن سبأ من إنتاج ذلك الموروث «الإسرائيلي» الذي اختزنته الذاكرة العربية قبل مرحلة التدوين، أو بمعنى آخر، إذا كان مجرد أسطورة على هامش الأحداث، أم

(1) هي ابنة خوليان حاكم سبته الذي أرسلها إلى بلاط الملك لذريق (رودريك) في طليطلة للتأدب بآداب الملوك. فبهر جمالها الملك الذي اعتدى عليها، مما أثار حقد خوليان فاتصل بالعرب وحرّضهم على غزو أسبانيا، مقدّماً لهم المساعدات العسكرية حسب الرواية التاريخية. ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس ص 34.

(2) ترجمه في ثلاثينات هذا القرن تحت عنوان «السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية». وقد قمتُ بإعادة ترجمته عام 1980 وصدرت مؤخراً طبعة ثالثة له حاملة العنوان الأكثر مطابقة للأصل الفرنسي، وهو: «السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدية في ظل خلافة بني أمية» 1996.

حقيقة تغلغلت في نسيجها، وبالتالي كانت وراء ذلك المنعطف الأكثر خطورة في تاريخ الإسلام؟ هذه القضية ظلت ساكنة خلال قرون عديدة، ولم يتعد التعرض لها ما جاء في رواية سيف بن عمر المُفردة عنها، أي أنه تمّ التعامل معها على أساس أنها جزء لا ينفصل عن سياق ما عُرف بـ «الفتنة» الأولى، بل من أدوات تفجيرها الرئيسة عند بعض المؤرخين. ولقد بقي ذلك قائماً، ما بقي المنهج التاريخي متوكئاً على منهج الرواية الخبرية بعيداً عن أي نقد أو تحليل أو مقارنة. على أن «السبئية» ـ دعوة ابن سبأ ـ اصطدم بها لأول مرة في هذا القرن، الكاتب طه حسين، وهو وإن لم يكن مؤرخاً، إلاّ أنه امتلك حسًّا نقدياً مرهفاً، مكّنه من الخوض في إشكاليات مهمة على مساحة المرحلة؛ وقادته أبحاثه حول ابن سبأ إلى التشكيك بظهوره في الأصل، فاتحاً الباب أمام إعادة النظر في هذه المسألة وغيرها من المسائل في التاريخ الإسلامي.

غير أن الشك يصبح يقيناً لدى باحث معاصر، وهو السيد مرتضى العسكري الذي تصدى لشخصية ابن سبأ، متوّجاً جهوده بكتاب صدر في ستينات القرن العشرين تحت عنوان «عبد اللّه بن سبأ وأساطير أخرى». ولقد تعامل العسكري مسبقاً مع موضوعه على أساس أنه رواية ملفّقة هدفها النيل من الإمام عليّ، وربْط التيّار الذي يمثّله بعنصر خارجي، في حين أن المؤرخ محكوم من حيث المبدأ بالعودة إلى النصّ، وأي استنتاج يصل إليه، إنما يكون من داخل هذا النصّ وليس بعيداً عنه. ولا نقصد هنا التبخيس بما قام به هذا العالم المحقق، ولكن الانحياز الذي يتجلى ابتداءً من المقدمة في الكتاب، وذلك على قاعدة الرفض المطلق لوجود هذه الشخصية، جعل منه طرفاً «مقاتلاً»، أكثر منه مؤرخاً هادئاً يتوخى فقط الحقيقة التاريخية.

ولعل ما تردد من عبارات «متوتّرة» ـ إذا جاز التعبير ـ في مستهل الكتاب، إنما جاء استجابة لهذا الموقف الذي يسارع «العسكري» إلى إعلانه. ومن ذلك: «يتلخّص ما زعموا بأن يهودياً من صنعاء اليمن أظهر الإسلام في عهد عثمان

واندسّ بين المسلمين. . . وسمّوا بطل قصتهم عبد اللّه بن سبأ، ولقبوه بابن الأمة السوداء. . . وزعموا أن السبئيين أينما كانوا أخذوا يثيرون الناس على ولاتهم. . . وزعموا أن المسلمين بعد أن بايعوا علياً وخرج طلحة والزبير لحرب الجمل، رأى السبئيون أن رؤساء الجيشين أخذوا يتفاهمون. . . فاجتمعوا ليلاً وقرروا أن يندسوا بين الجيشين ويثيروا الحرب. . . وزعموا أن حرب البصرة. . . وقعت هكذا دون أن يكون لرؤساء الجيشين فيها رأي أو علم. . . إلى هنا ينتهي هذا القاص من نقل قصة السبئيين ولا يذكر بعد ذلك عن مصيرهم شيئاً. . . »[1].

ولعل نفي الكاتب على هذه الصورة لشخصية ابن سبأ، قد يؤدي إلى عكس ما يتوخاه، أي إلى «تكبير» هذه الشخصية ونسب أعمال خارقة إليها، حتى لو أشارت إلى ذلك الرواية. وفي هذه الحالة، فإن منطق الحدث ما يعني المؤرخ وليس الحدث نفسه، خصوصاً إذا كان مقطوعاً عن سياقه أو على تنافر معه. فإذا توقفنا عند حرب الجمل التي وردت في النص السالف كمسرح للسبئيين، فإنها ـ استناداً إلى مجموع الروايات ـ قد نضجت فكرةً في مكة بعد التئام قادة المعارضة لعلي (طلحة، الزبير، عائشة)، وموافاة يعلي بن منية التميمي (والي عثمان على صنعاء) لهم، ومعه خراجها، حيث أسهم والزبير وعبد اللّه بن عامر (والي البصرة في عهد عثمان) في تمويل حركتهم المناوئة للخليفة[2]. وقد اختار هؤلاء البصرة بعد دراسة دقيقة، كونهامهيأة أكثر من غيرها لتشكيل بؤرة يعملون من خلالها على إسقاط خلافة علي. وليست الحرب التي وقعت فيها إلا محصلة حتمية لخروج قادة المعارضة في جو مشحون أساساً بالعداء للخليفة، الذي لم يكن بحاجة إلى عنصر آخر يسهم في شحنه والجرّ إلى الصدام المسلح.

(1) مرتضى العسكري، عبد اللّه بن سبأ وأساطير أخرى ص 29 ـ 31.

(2) الطبري ج4 ص 450، ابن الأعثم، فتوح ج2 ص 79.

وفي ظل هذا المناخ، ذهبت سدى مناشدة عليّ لهم «في الدماء»، إذ «أبوا إلا الحرب» كما يقول المسعودي[1]، كما تبدّد تحذير المموّل الرئيس للحركة (يعلي بن منية) الذي قدّر صعوبة الموقف في البصرة، وأخذ يتجه بأنظاره إلى الشام[2]، حيث أسس معاوية لسلطة قوية فيها، متقاطعاً في ذلك مع عبد اللّه بن عامر الذي نصح بعدم تجاهل معاوية: «فإن غلبتم علياً فلكم الشام، وإن غلبكم علي كان معاوية لكم جُنّة»[3].

والسؤال ما زال قائماً. . . من هو عبد اللّه بن سبأ؟ وبدايةً لا بدّ من القول ـ وهو ما تنبّه له أولاً طه حسين وخاض فيه على نطاق واسع مرتضى العسكري ـ إن الطبري تفرّد من بين مؤرخي جيله الكبار، بذكر هذه الرواية المنسوبة للإخباري سيف بن عمر. ولعل هذا المؤرخ الذي تستهويه التفاصيل، وعُرف عنه عدم الاكتفاء برواية واحدة، خلافاً لمعاصريه الذين تعمّدوا الانتقاء في رواياتهم، كان يجنح أحياناً عن هذه القاعدة، فيقع في شرك الرواية المفردة في أكثر من موضع من «تاريخه» المطوّل، منحرفاً بها عن السياق مكاناً وزماناً، وعن المنهج الذي التزم به على مساحة واسعة منه، ومن ذلك تلك الرواية الغريبة ـ وهي لسيف أيضاً ـ التي تتحدث عن غزوة أمر بها الخليفة عثمان إلى الأندلس[4]، دون أن يكون العرب المسلمون قد انتشروا نفوذاً فعلياً ما يتعدى برقة في إفريقية. وإذا توقفنا عند الجزء الرابع من «تاريخه»، والذي تغطي مادته أحداثاً شديدة الأهمية في التاريخ الإسلامي (16 ـ 36هـ). سنجد غالبية المرويات في هذه الحقبة مستندة إلى سيف. وهذا الأخير لا يتمتع كإخباري بالثقة نفسها التي يتمتع بها الآخرون، مِمَّن اعتمد على رواياتهم الطبري، ممّا يدعونا إلى الحذر من ركام

(1) مروج الذهب ج2 ص 361.
(2) الإمامة والسياسة ج1 ص 56.
(3) المكان نفسه.
(4) تاريخ الطبري ج4 ص 257.

الروايات لدى هذا المؤرخ، حيث انصبّت غزيرةً في مكان، وتخلخلت حتى الرواية الوحيدة، بل المبتسرة في مكان آخر.

وبالعودة إلى رواية سيف عن ابن سبأ، فإننا لا نعثر فيها إلا على القليل جدًّا من سيرة هذا الرجل، نشأةً وسلوكاً وتوجّهات، قبل أن يبرز فجأة في ذلك الدور المنسوب له، مخترقاً وعلى نحو غير مألوف، البنية الفكرية والسياسية للمسلمين في «المدينة» والأمصار. فقد اكتفت الرواية بوصفه أنه «كان يهودياً من أهل صنعاء، أمه سوداء، فأسلم زمان عثمان، ثم تنقّل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر، فاعتمر فيهم، فقال لهم فيما يقول: لعجب عمن يزعم أن عيسى يرجع ويكذّب بأن محمداً لا يرجع. وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾[1]. فمحمد أحقّ بالرجوع من عيسى... ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصيّ، وكان عليّ وصيّ محمد؛ ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعليّ خاتم الأوصياء. وقال بعد ذلك: من أظلمُ مِمَّن لم يجزِ وصية رسول الله ، ووثب على وصيّ رسول الله . وتناول أمر الأمة! ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أخذها بغير حق، وهذا وصيّ رسول الله ، فانهضوا في هذا الأمر فحرّكوه، وابدأوا بالطعن على أمرائكم، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تستميلوا الناس، وادعوهم إلى هذا الأمر»[2].

هذه مجمل أفكار ابن سبأ في القسم الأول من الرواية، وهي تركز على قضايا أربع رئيسة:

1 ـ فكرة الرجعة بالنسبة للرسول محمد.

2 ـ التأكيد على حق علي بالخلافة كوصي للنبي.

(1) سورة القصص الآية 85.

(2) الطبري ج4 ص 340 ـ 341.

3 ـ الطعن بعثمان الذي تولى الخلافة بغير حق.

4 ـ التحريض على الثورة.

ولم يكتف ابن سبأ ـ ودائماً حسب الرواية ـ ببثّ هذه الأفكار، وإنما سعى إلى الترويج لها في الأمصار، حيث أصاب على ما يبدو شيئاً من النجاح في مصر، كونها أقل تأثراً بالعصبيات القبلية من الأمصار الأخرى؛ فأخذ يستنهض أهلها، الأمر الذي أثمر بعد وقت قصير عن موقف كان الأكثر تطرفاً ضد الخليفة عثمان. ولكن المؤرخ لا يدع مثل هذه الرواية، قبل أن يجابه أسئلة لا بدّ من طرحها في هذا السياق:

1 ـ كيف استطاع هذا الرجل، وهو حديث العهد جداً بالإسلام، أن يصل، على ذلك النحو من السرعة، إلى الموقع الذي صار إليه، متحدثاً بأمور تمسّ عمق المعتقد الديني، وبالتالي الانتقال بالسرعة نفسها إلى «قيادة» التيّار المناهض للخليفة على كامل مساحة الدولة الراشدية.

2 ـ هل كان ابن سبأ يقوم بهذه الحركة بحافز إصلاحي، أم بحافز تضليلي، انطلاقاً من خلفيته اليهودية، واستطراداً هل كان يتحرك عبر قناعات خاصة به، أم أن قوة خفية كانت تخطط وراءه وتدفع به إلى الواجهة؟!

3 ـ علاقته بعليّ! كيف بدأت؟ ولماذا كان الانحياز له؟ هذا ما تجاهلته رواية سيف ولم تلمح إليه أية رواية أخرى. فقد كان لعلي أنصار كثيرون، متحمسون لحقّه بالخلافة. فَلِمَ جاء التركيز على شخصية من خارج النخبة التي عمل على استقطابها واستمد منها حضوره المعنوي البارز في ذلك الوقت؟

4 ـ هل كان ابن سبأ فعلاً هو الموجّه للتيار «الإصلاحي» المعارض لعثمان[1]؟ هذا يعني لو قبلنا به، أننا نلغي تلك المقدمات التي كانت

---

(1) الطبري ج4 ص 318.

سابقة على حركته. فالرواية التي تتحدث عن انتقاله إلى مصر، تندرج في العام الخامس والثلاثين للهجرة، فيما كانت حركة أبي ذر الغفاري في العام الثلاثين منها، وبعدها بثلاثة أعوام قامت حركة الأشتر النخعي في الكوفة، متصديةً لوالي عثمان، سعيد بن العاص، وسياسته الاقتصادية بشكل خاص[1].

5 ـ هل كان هذا «الداعية»، وانطلاقاً من الرواية، شخصية خرافية اصطنعها خيال «سيف» لإضفاء عنصر جديد على رواياته، يميزه عن غيره من الإخباريين الذين خلت رواياتهم من أية إشارة لها، أم أنها شخصية انتهازية توخّت ركوب موجة السخط على عثمان وصولاً إلى أهداف لم يُتِح ذلك العهد تحقيقها؟

هذه الأسئلة ـ عدا الشك الذي تثيره ـ حول شخصية ابن سبأ، وقدرته «الفائقة» على الدخول في نسيج المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، فإنها تكشف ضعفاً في رواية سيف، بإهمالها نقطة أساسية، وهي أن يتاح لابن سبأ، ولمّا يكن قد مضى سوى القليل من الأعوام على إسلامه، التصدي لمسائل كانت ما تزال من شأن النخبة، أو ما يُسمى بذوي السابقة. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، فهذا الرجل «الخارق» ـ وفقاً لما جاء في القسم الثاني من الرواية ـ يصبح له جهاز تنظيمي متقن، ودعاة منتشرون باسمه في الأمصار، مما يذكّر بجهاز الدعوة العباسية التي احتاجت إلى سنوات طويلة لتنظيم نفسها على ذلك النحو.

تتابع الرواية فتقول: «بثَّ (ابن سبأ) دعاته، وكاتب من كان استفسد في الأمصار وكاتبوه ودعوا في السِّر إلى ما عليه رأيهم، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلوا يكتبون إلى الأمصار يضعونها في عيوب ولاتهم،

(1) الطبري ج4 ص 341.

ويكاتبهم إخوانهم بمثل ذلك، ويكتب أهل كل مصر منهم إلى مصر آخر بما يصنعون، فيقرأوه أولئك في أمصارهم حتى تناولوا بذلك المدينة، وأوسعوا الأرض إذاعة، وهم يريدون غير ما يظهرون ويُسرُّون غير ما يبدون»[1].

هذه «الدعوة السرّية»، يبدو أن شيئاً من أخبارها قد تسرّب إلى عثمان، فأشار عليه المقرّبون أن يبعث رجالاً ممن يثق بهم إلى الأمصار لاستطلاع الأمر، فانتدب لذلك محمد بن سلمة إلى الكوفة، وعبد اللّه بن عمر إلى الشام، وعمّار بن ياسر إلى مصر، وأسامة بن زيد إلى البصرة، فرجعوا جميعاً دون ملاحظة ما يريب، باستثناء عمار الذي استماله القوم «ومنهم عبد اللّه بن السوداء»[2].

وتنتهي الرواية عند هذا الحدّ، فلا تشير إلى ما كان من أمر عثمان إزاء هذه الحركة التي تؤلب عليه أهل الأمصار وتدعوهم إلى إسقاطه. ولعل ما يستوقفنا في هذا السياق، تلك السرية التي أحاطت بها نفسها، في وقت كانت فيه الأصوات مرتفعة في الاحتجاج على عثمان، والقيادات في الأمصار تتأهب للقدوم إلى المدينة. وهذا الواقع لم يخف على الرجل القوي في البيت الأموي، معاوية بن أبي سفيان، الذي ترقّب سقوط الخليفة: «والله يا أمير المؤمنين لتُقتلن أو لتغزين» استناداً إلى رواية ثانية لسيف[3]. ذلك أن والي الشام، وقد رأى صعوبة إنقاذ الخليفة في ظل النقمة الواسعة التي استهدفته، دعاه إبّان اجتماع الولاة في المدينة (34هـ) للانتقال إلى الشام: «قبل أن يهجم عليك من لا قبل لك به، فإن أهل الشام على الأمر لم يزالوا»[4]. وإذ رفض عثمان «بيع جوار رسول الله بشيء»[5]، فقد تعهّد معاوية إرسال جنود لحمايته، ولكن من غير أن

(1) الطبري ج4 ص 341.
(2) ابن سبأ، المكان نفسه.
(3) الطبري ج4 ص 345.
(4) المكان نفسه.
(5) الطبري ج4 ص345.

يفي بعهده، مما جعل الخليفة فيما بعد، يواجه مصيره وحيداً ودونما تدخّل لمصلحته حتى من الجانب الأموي.

وهكذا فإن «الفتنة» التي أطاحت عثماناً، كان أكثر من طرف ضالعاً فيها، بدءاً من قادة الكوفة الذين عانوا تسلّط الولاة وتهميش هؤلاء لهم، وصولاً إلى مصر، حيث كان لمحمد بن أبي بكر الذي عينه عثمان والياً عليها ثم تراجع عن قراره، دور بارز في قيادة الحملة على الخليفة. ولم يكن معاوية خارج هذه الدائرة، بدفعه الأمور إلى المأزق في المدينة، متحفّزاً للانقضاض عندما تسنح الفرصة بذلك. ومن اللافت أن قادة الأمصار بعد وصولهم إلى المدينة وسيطرتهم على الوضع فيها خلال أربعين يوماً من الحصار للخليفة، لم نعثر خلال هذا الوقت على أي أثر فيها لعبد اللّه بن سبأ ولم نجد في الروايات، بما فيها تلك المنسوبة لسيف، ما يوحي بأي اتصال له مع هؤلاء القادة.

قد يكون السبب أن ما توخّاه ابن سبأ قد وصل إليه، وهو اندلاع «الفتنة» بين المسلمين، فتراجع إلى الظلّ مؤدياً دوره على أتمّ وجه. ولكن هل كانت الدعوة إلى عليّ الذي توجهت إليه الأنظار كبديل أساسي بعد عثمان، تندرج في سياق هذه «الفتنة»؟ والجواب عن ذلك دونه الكثير من الغموض الذي لم تستطع تلك التطورات تبديد شيء منه. فلعله (ابن سبأ) خاض «معركته» تحت ستار هذه الدعوة، لتسويغ حركة «التضليل» التي قام بها وجذب الأنصار إليها. والجواب مرة أخرى، أن دوره ـ إن صح وجوده ـ لم يمتّ بصلة إلى التحرك الذي كان عليّ يقوده في تلك المرحلة، والذي صبّ أساساً في اتجاه المحافظة على مركز الخلافة، والعمل على إنقاذها من السقوط. ذلك أن علياً الذي أعدّ نفسه لهذا الدور بعد وفاة الرسول، ورأى انطلاقاً من عدة اعتبارات أنه مؤهل لقيادة الأمة، أصبح زاهداً بالخلافة بعد هبوب تلك «الفتنة» وما تحمله من رياح عاتية تهدّد وحدة المسلمين. ولكن مخاوفه نفسها عادت فألقت به في ذلك الخضم المائج، خصوصاً بعد انكفاء البقية من الصحابة، ولم يجد بدًّا من مواجهة الدور الذي

تطلّب رضوخاً أمام المحنة، وقيل إنه استجاب للبيعة أمام إلحاح قادة الأمصار، وفي طليعتهم الأشتر، استناداً إلى رواية يذكرها الطبري[1].

كانت تلك الحلقة المركزية في رواية سيف عن عبد اللّه بن سبأ والتي اندرجت في العام الخامس والثلاثين للهجرة، حين بلغت الأزمة ذروتها في المدينة. فوجد هذا الداعية «الدخيل» ـ كما توحي الرواية ـ فرصته النادرة للتحرك وركوب الموجة التي أخذت تتسع، فيما الخليفة المتداعي موقعاً، يضيق المدى من حوله وينتهي صريعاً في صخب العاصفة. وعلى الرغم من أن الخاتمة لم تحمل الكثير من المفاجأة، فإن مقتله على ذلك النحو شكّل سابقة خطيرة في تاريخ الإسلام، إذ فقدت الخلافة هيبتها، ولم يتورّع المغامرون فيما بعد عن الانقضاض عليها، مقتبسين الأسلوب نفسه حين تتعارض مصالحهم مع الخليفة.

ولكن هل كان للسبئيين دور في قتل عثمان؟. . . هذا نطرحه من باب الشك فقط، خصوصاً وأن «اتهام» محمد بن أبي بكر بذلك، أضفى شيئاً من اللبس على هذه المسألة. لقد شاعت هذه «التهمة» في الواقع لدى بعض المؤرخين، بناءً على أن محمداً كان من أواخر الذين دخلوا على عثمان قبل اغتياله. بيد أن القارئ بدقة لتفاصيل ذلك اللقاء الأخير، لا يجد معطيات كافية ـ سوى التحريض ـ ترجّح هذا الاتهام، إذ جرى ما يشبه العتاب ـ وإن كان حاداً بين الاثنين ـ خرج على أثره محمد «منكسراً»، حسب رواية الطبري[2]. في هذا الوقت كان «المصريون»[3] يُحكمون حصارهم على منزل الخليفة، ويتسلّق أحدهم «السور» (سودان بن حمران) فيصرعه حسب الرواية نفسها[4].

---

(1) الطبري ج4 ص 429.

(2) المصدر نفسه ج4 ص 391.

(3) المصدر نفسه ج4 ص 388.

(4) المصدر نفسه ج4 ص 394.

ولو عدنا إلى ما رواه سيف عن دعوة ابن سبأ في مصر ـ حيث حققت ربما من النجاح أكثر من بقية الأمصار ـ لأمكن القول ـ من باب الافتراض فقط ـ أن السبئيين تسلّلوا في الوقت الموائم إلى صفوف «المصريين» الذين وضعوا حدًّا للحصار بقتل الخليفة. ولعل رواية «خليفة بن خياط» تعزّز هذا الاتجاه، إذ تنسب إلى الحسن بن علي قولاً في معرض الردّ على سؤال، إذا «كان فيمن قتل عثمان أحد من المهاجرين والأنصار؟ قال: لا، كانوا أعلاجاً من أهل مصر»[1]. ولكن الطريقة التي تمّ بها اقتحام دار عثمان، وما صاحب ذلك من انتهاب لبيت المال، ترجّح النمط البدوي الذي اندرجت فيه قبيلة قاتل الخليفة، وبالتالي يصبح التأثير الخارجي ضعيفاً في هذه العملية التي ألفت مثلها القبائل في «الأيام» المتقدمة على الإسلام.

وإذا خرجنا من هذه الحلقة الأساسية في رواية سيف لنتابع أطرافها في تلك المرحلة، فلا بدّ لنا من العودة سنوات خمس إلى الوراء، حين وردت أول إشارة عن ابن سبأ في العام الثلاثين للهجرة، في سياق الانتفاضة التي قادها أبو ذرّ الغفاري ضد الخليفة عثمان. وفي مقدمة ما يعنيه ذلك أن حركة المعارضة انطلقت من المدينة، وعلى يد واحد من النخب في الإسلام الأول، وأن عبد اللّه بن سبأ التحق بداعيتها في الشام، راكباً الموجة تحت ظله، وضارباً على وتر القضية الأساس في خطابه، حين بادر ـ حسب الرواية ـ بقوله: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية، يقول: «المال مال الله! ألا إن كل شيء لله كأنه يريد أن يحتجنه دون المسلمين»[2]. فأصاب ذلك الهدف الرئيس عند الغفاري الذي كان يرفع شعاره في هذا الاتجاه، مندّداً باستئثار عثمان بالأموال التي يراها الخليفة أموال الله، انطلاقاً من مفهومه للسلطة، بأنها أيضاً «سلطة الله». فأتى الغفاري معاوية وقال له: «ما يدعوك إلى أن تسمّي مال

---

(1) تاريخ خليفة بن خياط ج1 ص 192.

(2) الطبري ج4 ص 283.

المسلمين مال الله! قال (معاوية): يرحمُك الله يا أبا ذرّ، ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره. قال (أبو ذر): فلا تقله، قال (معاوية): فإني لا أقول: إنه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين»[1]. ولعل معاوية في ردّه المرن على أبي ذرّ، إنما يكشف عن أبعاد رؤيته الواقعية في السياسة، والتي كانت أساس مشروعه القائم على التوفيق بين الإسلام والصيغة القبلية المتوازنة، وهذا ما دفعه إلى تفادي الصدام مع الصحابي الكبير، تاركاً البتَّ بقضيته للخليفة.

ولعل الغفاري الذي قاد حركة التصويب لمسار الحكم في الإسلام، خالجه الشك، وهو الصحابي القديم بهذا الوافد عليه. فقد اشتبه به أبو «الدرداء» ـ وكان مع أبي ذر ـ وقال له: «من أنت؟ أظنك والله يهودياً»[2]. وبعد ذلك تتابع رواية سيف، فتتحدّث عن الغفاري وتنديده بالأغنياء، محرّضاً عليهم الفقراء، حتى «ولع»[3] به هؤلاء ونازعتهم نفوسهم إلى التمرد حتى ضاق به معاوية وأعاده إلى المدينة، ومنها قام الخليفة بنفيه إلى الربذة حيث توفي فيها. أما ابن سبأ، فقد تجاهلته الرواية تماماً، دون أن تشير في الوقت نفسه إلى موقف معاوية منه، خصوصاً وأن ثمة من جاء به إلى معاوية محذراً: «وهذا والله الذي بعث عليك أبا ذرّ»[4].

ويغيب «السبئي» سنوات ثلاث عن رواية سيف، حتى يعود إلى الظهور مرة أخرى في سياق حملة التأديب التي استهدفت في ذلك العام (33هـ) قادة المعارضة في الكوفة والبصرة. فقد أخفق ولاة عثمان في حملهم على الاستكانة، ما دفع الخليفة إلى إحالة هذه المهمة على معاوية الذي قام بها على

---

(1) الطبري ج4 ص283.

(2) المكان نفسه.

(3) المكان نفسه.

(4) المكان نفسه.

أكمل وجه. وجاء في الرواية أن رجلاً من عبد القيس وهو حكيم من جبلة «أفسد في الأرض... فشكاه أهل الذمة وأهل القبلة إلى عثمان، فكتب إلى عبد اللّه بن عامر (والي البصرة) أن احبسه ومن كان مثله فلا يخرجنّ من البصرة حتى تأنسوا منه رشداً، فحبسه، فكان لا يستطيع أن يخرج منها. فلما قدم ابن السوداء (عبد اللّه بن سبأ) نزل عليه واجتمع إليه نفر، فطرح لهم ابن السوداء ولم يصرّح، فقبلوا منه واستعظموه، وأرسل إليه ابن عامر، فسأله: «ما أنت؟ فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ورغب في جوارك، فقال: ما يبلغني ذلك، أخرج عني، فخرج حتى أتى الكوفة، فأُخرج منها فاستقرّ في مصر وجعل يكاتبهم ويكاتبونه «ويختلف» الرجال بينهم»[1].

ولعل ما يدعو إلى الغرابة هنا، أن يتحرك ابن سبأ بمثل تلك الحرية، ويجوب دونما عائق الولايات، ناشراً أفكاره ضد السلطة التي كانت متشددة في ملاحقة المعارضة، كما يتبدى لنا من الرواية حول سجن حكيم بن جبلة بتهمة هي على الأرجح سياسية، وما تبع ذلك من «نفي» آخرين إلى الشام[2]. فهذه السلطة التي ضاقت بحركة الغفاري وهو سابق في الإسلام وله موقع معنوي بارز فيه، نجدها تتصرف بشيء من الليونة مع ابن سبأ، وهو بعد خارج الإسلام أو «راغب» فيه كما عرّف عن نفسه في الرواية، فاقتصرت ردّة الفعل إزاءه على نفيه من البصرة، على غرار ما جرى له في الشام على يد معاوية فيما بعد[3]. فهل يكون مردّ هذا الموقف إلى دافعين؟:

1 ـ إن أركان الحكم جهلوا تفاصيل الحركة «السرية» التي يقودها ابن سبأ، استناداً إلى قول عبد اللّه بن عامر في الرواية «ما يبلغني ذلك».

---

(1) الطبري ج4 ص 326 ـ 327.
(2) المصدر نفسه ج4 ص 326 ـ 327.
(3) المصدر نفسه ج4 ص 327.

2 ـ إن هؤلاء لم يجدوا فيها خطراً على «نظامهم»، كذلك الذي وجدوه، في حركة الغفاري الذي خاطبهم من موقع الإسلام، بما ينطوي عليه ذلك من إحراج مباشر للخليفة وسلطته «الإلهية»؟

هكذا، بناءً على هذه الرواية المُفردة عن ابن سبأ، فإن الأخير لم يحقق ما توخاه من نجاح، لا في مركز الخلافة، ولا في الأمصار الثلاثة (البصرة، الكوفة، الشام). ولكنه على ما يبدو وصل إلى شيء منه في مصر التي أُكره على اللجوء إليها، ممارساً نشاطه بسرية تامة وبعيداً عن المراقبة المباشرة. وإذا كان من محصّلات ذلك أو من باب افتراضها، أن وفد أهل مصر بدا أكثر حدة في معارضته للخليفة عثمان بعد قدومه المدينة، فإن ما حدث في الأخيرة من تطورات خطيرة، لم تكن خاضعة كما تبيّن لمؤثرات مسبقة، بقدر ما أسهم المناخ الداخلي فيها. ذلك أن قادة الأمصار لم يحملوا معهم خطة مبيّتة لقتل الخليفة، وإنما طرأت عوامل جديدة، جعلت هذا الأمر سبيلاً ربما لدى بعضهم للخروج من الأزمة المعقدة. وثمة ما يمكن التوقف عنده أخيراً في هذا السياق، وهو علاقة السبئيين بالتطرف الذي أبداه «أهل مصر» إزاء الخليفة عثمان. فإذا رجعنا إلى الرواية نجد أن «إخراج» ابن سبأ إلى مصر تمّ على يد معاوية بعد لجوئه إلى الشام قادماً من الكوفة في العام الخامس والثلاثين للهجرة، أي في العام نفسه الذي توجّهت فيه وفود أهل الأمصار إلى المدينة. فهل استطاع، وعلى ذلك النحو من السرعة أن يبث دعوته في هذا الإقليم، وأن «يوسع» اتباعه «الأرض إذاعة» كما جاء في الرواية[1]؟

ومن اللافت أن «السبئي» نفتقده في الحركة التي يُفترض ـ وفقاً للرواية ـ أن يكون في مقدمتها، وهي التي تطورت إلى قتل الخليفة (عثمان). لعله كان يحيط نفسه بسرّية شديدة في ذلك الوقت، حتى إذا احتدمت المواجهة في

(1) الطبري ج4 ص 340.

البصرة بعد اتخاذها مقرًّا لمناوأة الخليفة علي ـ ودائماً بالاستناد إلى رواية سيف ـ ظهر بقوة كمحرك للفتنة وداعية للحرب على رأس جماعة من المصريين تدفع في هذا الاتجاه[1]. وكانت تلك آخر مرة يتردد فيها ذكر السبئي، معبّرة عنه الرواية بابن السوداء أو عبد اللّه بن السوداء»[2].

ولكن السبئيين كتيّار سيبقى لهم دور بعد نهاية حرب البصرة، متخذين حيّزاً مستقلاً عن الخليفة (علي). فقد جاء في الرواية: «وأعجلت السبئية علياً عن المقام، وارتحلوا بغير إذنه، فارتحل في آثارهم ليقطع عليهم أمراً إن كانوا أرادوه»[3]. على أن هذا الدور بقي غامضاً، ولم يرشح منه ما ينمّ عن أي نشاط لهم خلال الوقت الذي أمضاه علي خليفةً في الكوفة. فهل يعني ذلك أن دور السبئي انتهى عند هذا الحدّ، بعدما أشعل الفتنة وشق وحدة المسلمين؟ ولكن ألا يبدو غريباً لمن قام بمثل هذا الدور أن تغفل المصادر التاريخية أخباره بصورة قاطعة؟

إن كثيراً من عناصر الضعف تحيط في الواقع برواية سيف بن عمر عن عبد اللّه بن سبأ، مما يعرّضها للشك من منظور علمي، ومن منظور المنطق التاريخي نفسه. وكونها رواية مُفْردة، بعد إهمال ركام الروايات لهذه الشخصية الغامضة، يعزّز هذا الشك الذي بُني على المقارنة والنقد والتحليل، وليس على الرفض المبدئي الذي أعلنه مسبقاً بعض المؤرخين لأسباب خاصة بهم. كذلك فإن الرواية بحدّ ذاتها مرتبكة ولا تقدّم من المعطيات ما هو كاف للإحاطة بملابسات الدور الذي قام به «اليهودي» القادم حديثاً إلى الإسلام.

وسواء كانت هذه الشخصية موجودة بالفعل، أم أنها تلفيق من إنتاج التواتر الإخباري المعقد، فإن الدور المنسوب لها لا يشكّل بنظر المؤرخ العلمي تلك

(1) الطبري ج4 ص 341.
(2) سيف بن عمر، الفتنة ص 147.
(3) المصدر نفسه ص 148.

الأهمية التي أحيطت بها. وبناء على ذلك فإن حركة ابن سبأ، بالقليل جداً من المادة حولها، من الصعب اتخاذ موقف أكثر وضوحاً بشأنها، وهي لا تعدو بالتالي أن تكون ـ إن وُجدت فعلاً ـ على هامش المسار التاريخي، سواء بالنسبة للمعارضة بشكل عام، أو بالنسبة لعلاقتها بعليّ والتشيّع بشكل خاص[1].

(1) الطبري ج4 ص 543 ـ 544.

خاتمة

رسولك ترْجُمَان عقلك، وكتابك أبلغ ما ينطق عنك.

لم يكن هذا الكتاب سيرةً أو تأريخاً للإمام علي، بقدر ما هو دراسة لإشكاليات في تاريخه، ما انفكت تواجه المرحلة الصعبة، منذ عهد «الدعوة» وحتى عهد «الفتنة» التي هزّت بنيان التجربة الرائدة في «المدينة»، وأطاحت الانموذج في عهد عمر بن الخطاب. فمن النشأة الصافية في بيت صاحب الدعوة، والانخراط في حركة الإسلام الجذري، والقتال بجسارة تحت رايته، كان لا يزال «الإمام» في قلب هذه الحركة، أو هي في قلبه، مواكباً عن كثب أو مستغرقاً في التفاصيل... أما العلم، فكان من صفاته أيضاً، وهو مسخّر للمسيرة أو تصويبها، وغير ذلك مما جعله على أهبة التصدي للدور، واتخاذ موقعه الطبيعي على مستوى المرجعية، ودائماً في ظلّ حركة عقلانية، لا همّ لها سوى وحدة المجتمع، وتفعيل طاقاته، وترسيخ قيم الحرية والعدالة فيه.

من أجل ذلك كانت للإمام فرادته، وقد جاءت ظاهرة في كتابات المؤرخين الأوائل ودراسات الباحثين، عرباً أو مستشرقين. وصفة «الإمامة» عزّزت بدورها هذه الفرادة أو هذا الاختلاف، دون أن يكون لها مدلول جزئي (فئوي)، وإنما اتّسعت دائرتها لتكتسب طابعاً شمولياً أكثر اتّساقاً مع الدور وتعبيراته على مدى المرحلة وما بعدها. فهذا اللقب (الإمام)، أصبح من هذا

المنظور متلازماً مع علي ويكاد ينحصر فيه، تماماً كما اقترن أبو بكر بلقبه (خليفة رسول الله)، وعمر بن الخطاب ومن جاء بعده بلقب (أمير المؤمنين)، مع الفارق أن لقب الإمام كان أكثر تجسيداً لفكرة الأمة، واختصاراً لها، وتطابقاً مع مفردات الرئاسة. وقد جاء في «لسان العرب»: «فلان إمام القوم، معناه هو المتقدّم لهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك إمام المسلمين»[1]، وفي هذا المعنى وردت في السياق القرآني عدة آيات في الإمام والإمامة، ومنها: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَـٰبَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[2] و ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَـٰبِدِينَ﴾[3]، و ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[4].

ونتوقف هنا عند مسألة تطال المنهج التاريخي أكثر مما تصبّ في المادة التاريخية التي بدا من خلالها علي بن أبي طالب في صورته البهية، كمناضل عنيد تحت راية الإسلام، و«مستشار» قريب من عمر بن الخطاب، ومدافع صلب عن الخلافة التي هبّت عليها عواصف عاتية في عهد عثمان بن عفان، وأخيراً كخليفة يعاكس التيّار، وهاجسه إعادة تشكيل «الدولة»، ودائماً على «طريقته» في حمل الناس على الحق[5]، كما وصفها الخليفة عمر. وليس التاريخ من يَظلم، وإنما الذين يجهلون قراءته أو يتعمدون العبث في الروايات، لغاية خاصة، أو لمصلحة اتجاه فكروي، أو غير ذلك مما يدخل في عملية التشويه للتاريخ.

وعليّ كان على الدوام في الموقع الذي يجب أن يكون فيه، هذا ما تتفق عليه الروايات التاريخية، وأهمّ ما في ذلك أن الإسلام وقد تلقّاه في مرحلة

(1) ابن منظور، لسان العرب ج12 ص 26.
(2) سورة الإسراء: الآية 71.
(3) سورة الأنبياء: الآية 73.
(4) سورة البقرة: الآية 124.
(5) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، ص 14.

مبكرة من حياته، كان قد وقع صفاءً، فتغلغل بعمق في أغوار نفسه، من دون أن يعوقه شيء من رواسب الماضي الذي لم يكن قد انخرط بعد فيه. فها هو خارج العصبيات إذاً، وانتماؤه الحقيقي إنما كان الإسلام الذي أصبح «حزبه» وفي مركز الضوء من عقله، وبالتالي النظام الذي أصبح عضواً فاعلاً فيه. وهو حين تطلّع إلى الخلافة بعد الرسول، لم تكن القرابة من صاحب الدعوة، طريقاً إلى طموحه، بل كان يجد في نفسه شروطاً تؤهله لهذا المركز، وتجعله قادراً على قيادة الأمة وحماية منجزاتها في تلك المرحلة الصعبة. على أن «القرابة» كانت عبئاً عليه، وقد تذرّع بها منافسوه لإبعاده المرة تلو المرة عن الخلافة.

لم يثر ذلك فيه عصبية، ولم يتوكأ على شيء منها لتوسيع دائرة الحلفاء والمؤيدين، وإنما كان يسارع إلى الانخراط في المسيرة الجديدة، منافحاً عن الموقع الذي يتولاه الخليفة والذي يمثّل عنده الإسلام، كان ذلك ما يحدث، سواء في عهد عمر بن الخطاب، على ما بينهما من مسافة في البداية، أو في عهد عثمان الذي ضاق أخيراً بتحرّكه الذي استهدف أساساً، المحافظة على الخلافة والحؤول دون إسقاطها على يد الجموع الثائرة.

وأخيراً كان مقتل الخليفة عثمان، على النحو الذي صار فيه، ولم يعد مجال لتسوية الأمر وتجاوز الواقع سريعاً كما جرى بعد اغتيال الخليفة عمر. كما لم يعد عليّ متحمساً للمنصب الذي ابتعد عنه في الظروف الموائمة، فإذا به يأتيه في صخب الفتنة وتزعزع «الدولة» الراشدية. ولكن لا بدّ للناس من إمام كما قيل، وعلي وحده كان في المواجهة، بعدما خفت حضور الصحابة الكبار، اعتزالاً، أو ابتعاداً، أو تهيّباً من الحدث الكبير. وكان لا بدّ أيضاً من المحاولة، على ما فيها من خطورة وغموض، وهو أمر بالذات كان يعني علياً، لأن الإحجام عن المحاولة، كان تخلّياً عن الدور[1]

---

(1) «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم دعوتموني إليها، وحملتموني عليها، فلما أفضت إليّ نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا، وأمرنا بالحكم به، فاتّبعته، وما استنّ النبي ﷺ فاقتديته». نهج البلاغة ج2 ص 210.

وتسليماً للراية إلى فريق لم يواكب فعلياً حركة الإسلام، بل ناهضها حتى فتح مكة، ليدخل في تسوية معها؛ بعد إعلان الرسول العفو العام في الحاضرة التي اضطهدته، وحملته على الهجرة إلى يثرب.

هكذا أصبح علي خليفة، وقيل إن أحد قادة الثائرين في المدينة هدّد بأن لا يأتي أحد سواه. فكانت المواجهة مع حركتين انفصاليتين في آن: الأولى في البصرة والثانية في الشام. وعلى الرغم من قضائه بسرعة على حركة البصرة، إلا أن المعركة (الجمل)، وقد كان طرفاها لأول مرة من المسلمين، لم تكن نتائجها لتزول سريعاً من النفوس. فالقضية التي رفع شعارها «المتمردون» في البصرة، كان يجري التحضير لها على نطاق أوسع في الشام، في وقت كان فيه الخليفة يرفض المساومة على المبدأ، أو يقتنع بتجزئة الأخير، مستثنياً معاوية من العزل الذي طال بقية الولاة، ممن أدانتهم «الثورة» على عثمان. كان مأزقاً صعباً وجد نفسه فيه، وهو الذي قاده مرة أخرى إلى الحرب. ولو فعل غير ذلك، لما اختلفت النتيجة، حيث كان معاوية ـ وعلي يعرف ذلك ـ قد روّض القبائل الشامية على طاعته، وأقام ما يشبه الدولة في ولايته، ومن أبرز عناصرها، كانت القوة العسكرية التي تأسست قبل وقت غير قصير، لمواجهة التهديد البيزنطي للشام أو تحت ستاره.

إنها حرب قبائل إذاً، اشتعلت على جبهة القتال في «صفين»، مع تفاوت، هو أن الخليفة وإن حشد قوة أكبر في الحرب وحقق انتصارات في البداية، إلا أن القوة المقابلة كانت أكثر تماسكاً وقدرة على التحمّل والصمود، وسرعان ما تجلى ذلك بعد الدعوة إلى «التحكيم» والتي أسفرت عن تضعضع جيش علي وانقسامه إلى اتجاهات ثلاثة:

1 ـ اتجاه متذبذب، يبدو أن معاوية تمكن من اختراقه، وكان ميّالاً لإنهاء الحرب، واجداً السبيل إلى ذلك من خلال التحكيم.

2 ـ اتجاه تمرّد على هذه الدعوة، زاعماً أن «الحكم» لا يكون إلا لله وحده، فانفضّ عن علي مؤسساً لحركة مناهضة مثّلها الخوارج.

3 ـ اتجاه مثّله دعاة الحرب المتحمسون لعلي، والرافضون لأية مساومة خارج الثوابت التي قامت على أساسها الحرب.

ونتيجة لهذا الواقع، كان لا بدّ من إعادة تقويم شامل للأوضاع على جبهة العراق، والتي استجدّ خطر جديد عليها (الخوارج)، بالإضافة إلى معاوية، وكان قد خرج أكثر قوة بعد التحكيم. ولم يكن الوضع العسكري فقط ما شغل حينذاك الخليفة الذي كان عليه أن يلتفت إلى إعادة بناء المجتمع والعمل على صهره وتعميق انتمائه للقضية التي يحارب من أجلها. ولعل هذه الصفحة ظلت شبه مطوية في تاريخ الإمام الذي أمضى الوقت في الحروب، فلم تسنح له فرصة كافية لتحقيق مشروعه الإصلاحي الشامل. وإذا كان القليل من أفكاره قد عرف طريقاً إلى التنفيذ في العراق، فإن كثيرها لم يتعد مستوى التنظير، وهو ما يتراءى لنا خصوصاً في «نهج البلاغة»، وبعض خطبه ومواقفه في الروايات التاريخية.

هذا الجانب استحقّ وقفة ليست عابرة من هذا الكتاب، حيث كان مشروع الدولة نابضاً في فكر علي وممارساته، مستلهماً ذلك من القرآن ومن تجربة الرسول في المدينة، فضلاً عن منجزات سلفه عمر بن الخطاب. هذا الموروث الذي وُجد من تآمر عليه عن قصد أو غير قصد في عهد عثمان أو ربما قبله، ولم يبق سوى القليل جداً منه. ولعله أراد أن يعيد بناء الأنموذج في الكوفة، ومن ثمّ تعميمه على كافة «الدولة» بعد استعادة وحدتها، وصهر قبائلها في إطار قضية مشتركة. ولكن، كما بدا، أن ثمة من كان يتربّص بمشروع الدولة على هذه الصورة، ولم يُرد أن تأخذ هذا المدى من الجذرية والعمق، ولا يمكن هنا الفصل بين استهداف «دولة عمر» والتصدي منذ البداية لـ «دولة علي»، فضلاً عن النهاية المتشابهة لكل منهما، والتي كانت في الواقع اغتيالاً لمثل هذه الدولة، وليس لكلٍ من الخليفتين فقط.

وإذا كان اغتيال عمر قد أحيط بغموض، لم تبدّده الرواية الساذجة في تعليلها للأسباب المباشرة ـ على الأقل ـ التي أحاطت بالحادثة، فإن اغتيال علي تمّ من خلال عملية محبوكة، وأكثر إتقاناً، وعليها مسحة واضحة من الخيال. وقد أشرنا إلى هذه الحادثة، عبر نقد للرواية وملابساتها، خصوصاً ما تعلق بصعوبة تنفيذ مثل هذه العملية «المثلّثة» في الظروف التي جرت فيها. ولكن يبقى أن نشير إلى أن الطرف الذي ألقيت عليه التهمة، أي الخوارج، لم يكن بالضرورة من أعد لهذه الخطة المتقنة، لا سيما وأن الرواية التاريخية الملتبسة، قد لا تحسم من جانبها هذه المسألة، وربما ألمحت إلى آخرين كانوا ضالعين في تدبير الاغتيال. على أن الخوارج، كفئة متطرفة حينذاك، كان الرأي العام جاهزاً لاتهامهم بمثل هذا النوع من الجرائم، إذ أصبح المتمرد على النظام فيما بعد، متهماً، بداهة، بالانتماء إليهم، تماماً كما حدث في مراحل من العصر العباسي، حين كانت تهمة «الزندقة» وسواها، تغطية لتصفية العناصر الخطرة.

ولعل أحداً في النهاية يأخذ على هذا الكتاب استغراقه في التحليل وربما التسويغ، ليبدو الإمام علي في المكان الذي أُريد له، استجابة للمقولة المعروفة: علي مع الحق والحق مع علي. هذا أمرٌ في الواقع لم يجر الدخول فيه، وما كان القصد ـ كما سبقت الإشارة في المقدمة ـ سوى قراءة موضوعية له، كمناضل نشأ في الإسلام، وكان على ميمنة الرسول في «أحد» وصاحب لوائه في «بدر»[1]، وقبل ذلك بات في فراشه، معرِّضاً نفسه للقتل، حين قرّر الرسول مغادرة مكة إلى يثرب. وبعد ذلك كسر شوكة الكفار في «الخندق» بقتل فارسهم الشهير ابن ودّ العامري، ثم كانت أصعب الغزوات إلى «خيبر»، حين تقدم الإمام عليّ إلى صاحب الحصن فصرعه، واقتلع بابه «وتترّس» به على ما يقال[2]. وفوق ذلك كان علي خزانة العلم

---

(1) ابن عساكر، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب ج1 ص 163.

(2) الطبري ج3 ص 13.

في الإسلام، ينهل منها عن سعة، وعن عمق، ولا شيء غامض بالنسبة إليه[1].

هذا قليل مما تتناقله الروايات عن «الإمام»، ولم تكن الغاية مطلقاً كتابة تاريخ شامل له، بقدر ماتوخّيتُ قراءة هادئة لقضايا مهمة في سياقه، من دون أن يخلو ذلك من المجازفة في ركوب الخطر.

---

(1) «اسألوني قبل أن تفقدوني. . .» نهج البلاغة ج1 ص 183.



مصادر ومراجع

أولاً: المصادر

- **القرآن الكريم**.

- **ابن أبي الحديد**، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربي، القاهرة 1965

- **ابن أبي طالب، الإمام علي**. نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية الكبرى بمصر (د.ت).

- **ابن الأثير**، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت 1979.

- **ابن آدم القرشي**، الخراج. المكتبة السلفية، القاهرة 1347هـ.

- **ابن أعثم الكوفي**، كتاب الفتوح، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد 1969.

- **ابن الجوزي**، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، تحقيق ناجية إبراهيم. بغداد 1977.

- **ابن خلدون**، المقدمة، دار الكتاب اللبناني. بيروت 1979.

- **ابن خياط (خليفة)**، تاريخ خليفة بن خياط، ، تحقيق سهيل زكار. دمشق 1968.

- **ابن سعد**، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ بيروت (د.ت)،

- **ابن سعد**، غزوات الرسول وسراياه، تقديم أحمد عبد الغفور عطار. دار بيروت 1981.
- **ابن شهراشوب**، مناقب آل أبي طالب، المطبعة العلمية ـ قم (د.ت).
- **ابن طباطبا**، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت 1979.
- **ابن عبد ربه**، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1953.
- **ابن عساكر**، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محمد باقر المحمودي ـ بيروت 1980.
- **ابن قتيبة**، الإمامة والسياسة (يُنسب له)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت).
- **ابن القوطية**، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد اللّه طباع، دار النشر للجامعيين ـ بيروت.
- **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت).
- **ابن هشام**، السيرة النبوية، تحقيق: السّقّا، الأبياري، شلبي. القاهرة 1955.
- **أبو الحسن التلمساني**، الدلالات السمعية على ما كان في عهد الرسول من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، تحقيق إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985.
- **أبو الطيب الفاسي المكي**، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق لجنة من كبار العلماء والأدباء، دار الكتب العلمية (د.ت).
- **أبو عبيد**، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1962.
- **البخاري**، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي (د.ت).
- **البلاذري**، أنساب الأشراف (ج5)، مكتبة المثنى ـ بغداد (د.ت).
- **الحلبي**، إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية)، طبعة مصر 1964.

- **الدينوري**، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة 1960.
- **الزبيري (مصعب)**، نسب قريش، دار المعارف بمصر 1953.
- **الزهري (ابن شهاب)**، المغازي النبوية، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، دمشق 1981.
- **سيف بن عمر**، الفتنة ووقعة الجمل، جمع وتصنيف أحمد راتب عرموش، دار النفائس ـ بيروت 1972.
- **الطبري**، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر (د.ت).
- **الماوردي**، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المطبعة المحمودية، القاهرة (د.ت).
- **الماوردي**، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت 1979.
- **المفيد (الشيخ)**، الجمل أو النصرة في حرب البصرة، منشورات مكتبة الداوري ـ قم ـ إيران (د.ت).
- **المفيد (الشيخ)**، الإرشاد، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت 1979.
- **المنقري**، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة إيران 1382هـ.
- **النسائي**، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق محمد باقر المحمودي ـ بيروت 1983.
- **الواقدي**، كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس، طبعة طهران (د.ت).
- **ياقوت الحموي**، معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (د.ت).
- **ياقوت الحموي**، معجم البلدان، دار صادر ـ بيروت 1979.
- **اليعقوبي**، تاريخ اليعقوبي، دار صادر ـ دار بيروت 1960.
- **اليعقوبي**، كتاب البلدان، طبعة ليدن 1891.

ثانياً: المراجع

- **بيضون، إبراهيم**، الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري. الطبعة الثانية، دار النهضة العربية 1995.
- **بيضون، إبراهيم**، اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي، معهد الإنماء العربي ـ بيروت 1986
- **بيضون، إبراهيم**، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن الأول الهجري الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، بيروت 1991.
- **جابر حسن**، الفكر السياسي عند الإمام علي، دراسة في المسار المنهجي لصراع أطروحتي النص والاجتهاد، أطروحة دكتوراه غير منشورة ـ الجامعة اللبنانية 1991.
- **جعيط، هشام**، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة ـ (د. ت).
- **حسن، حسن إبراهيم**، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1964.
- **الدوري، عبد العزيز**، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق ـ بيروت 1983.
- **زكّار، سهيل**، التاريخ عند العرب، دار الفكر، بيروت (د. ت).
- **سويد، ياسين**، الفن العسكري الإسلامي، شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت 1990.
- **السيد، رضوان**، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، (مجلة الاجتهاد ـ السنة الرابعة) (1991).
- **سيد قطب**، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1971.
- **شمس الدين، الشيخ محمد مهدي**، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات. الطبعة الثانية 1995.
- **شمس الدين، الشيخ محمد مهدي**، حركة التاريخ عند الإمام علي، المؤسسة الجامعية للدراسات 1985.

- **العسكري، السيد مرتضى**، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، منشورات كلية أصول الدين ـ بغداد 1968.
- **فلهوزن، يوليوس**، تاريخ الدولة العربية، من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة حسين مؤنس، القاهرة 1968،
- **فلهوزن، يوليوس**، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت 1976.
- **مصطفى، شاكر**، التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين ـ بيروت 1983.
- **وات، مونتغمري**، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية ـ صيدا (د.ت).

ملاحق



- 1 -

شــــهادات



الحدث على خريطة الواقع

د. ساسين عساف
عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سابقاً
جريدة السفير 10 آذار 2000

هذا الكتاب مفرد في بابه، صاحبه باحث أصيل في التاريخ الإسلامي. منهجه علمي يتخطى، بموضوعيته وحياديته، مآزق التأريخ لشخصيات من وزن الإمام...

عوّدنا بعض المؤرخين المحدثين والمعاصرين، خصوصاً الإيديولوجيين منهم، اتباع المنهج الإسقاطي على النص والرواية، الأمر الذي نأى عنه بنفسه الدكتور إبراهيم بيضون معتمداً في مقاربة موضوعه منهج الاجتهاد المسوّغ والمسند إلى عقلانية صارمة بعيدة عن الكلام الإنشائي والخطاب المذهبي، فهو على افتتانه بشخصية الإمام، ذهب في الطريق الصعب، ولم يدع مجالاً لأي انحراف ذاتي يفسد «قراءته الهادئة لتاريخ عاصف» على حد تعبيره، أو أن يحدّ من نظرته النقدية سبيلاً لاستقراء الحقائق من داخل النص ومرجعيته التاريخية وفضائه الثقافي، فاستحق بذلك أن يحتل بين نظرائه موقع المؤرخ النزيه والمتجرد من دوغمائية الأحكام المطلقة وانغلاقية الفكر المتمذهب وغوغائية الحملات الدعائية.

هذه المقدمة في المنهج والممارسة والفكر تفرض عليّ سوق الكلام في اتجاهات ثلاثة:

أولاً: في المنهج التاريخي المعتمد في هذا الكتاب.

يقول كانترل سميث: «إن علم التاريخ في الثقافة العربية المعاصرة سلاح دفاعي أكثر منه منهج بحث وتقصي الحقائق...» (الإسلام في العالم الحديث... باريس 1962).

هذا الكتاب لا يستخدم علم التاريخ سلاحاً دفاعياً عن الإمام علي بل منهج بحث عن الحقيقة.

المنهج التاريخي يتصف بنوعين من الكتابة:

الكتابة التاريخية التقريرية التسويغية.

الكتابة التاريخية النقدية التحليلية.

المنهج المتبع في هذا الكتاب يتصف بالنوع الثاني. فهو في فهمه للترابط بين الاقتصاد والسياسة والدين، يفسر هذا الترابط تفسيراً اجتماعياً. القيادة أو الزعامة أو المرجعية تنشأ من أوضاع مادية اقتصادية. مكة (التجارة شكلت مركز استقطاب ديني واجتماعي وسياسي بفضل ما كان لها من قوة اقتصادية). إبراهيم بيضون لا يعتمد التفسير اللاهوتي لنشوء الظواهر بل التفسير المادي. فالسلطة تتكون بشروط مادية... وفي فهمه لمسألة الجذرية في مسار الإمام الجهادي يأخذ بالتفسير الاجتماعي ـ السيكولوجي لهذه المسألة: فانخراط علي في دعوة محمد هو انخراط بديهي له مقدّمات مادية وواقعية.

الدكتور بيضون يقرأ المجتمع الإسلامي في بداياته الأولى من داخل حركته ومن داخل العوامل المؤثرة في اتجاه هذه الحركة، وبخاصة العامل القبلي، وبهذا يكون قد أعاد الحدث إلى خريطة الواقع التي يعبث بها أصحاب المنهجيات التفسيرية اللاهوتية أو القيمية للتاريخ... حركة الأنصار، مثلاً، في إثارتها لمشكلة السلطة بعد الرسول، اتخذت طابع التكتل القبلي. هذه الحركة عبرت عن أول اتجاه سياسي، قبلي في الإسلام... وفي شرحه لطبيعة المواجهة بين هاشمية علي وأموية عثمان لا يتورع عن وصفها بقوله:

«وكأنها بين عشيرتين وليس بين رائدين في الإسلام».

هذا التوصيف لم يأت من فراغ، أو إسقاط مجاني واعتباطي. إنه حصيلة تحليل القاع التاريخي الاجتماعي النفسي لمكونات الصراع بين علي وخصومه.

منهجية التحليل النفسي/الاجتماعي مقرونة بعلم التكوين الاجتماعي أو الاجتماع البشري ومشفوعة بعلم الاجتماع السياسي والديني وعلم الاعتصاب والاتنيات، تتيح للمؤرخ العلمي تعرّف أحوال المجتمع وسلوكياته وتعبيراته وبناه وأبنيته وعناصره المكونة ودينامية جهازه النفسي لجهة الطبائع والأمزجة والفروق الجماعية وعلائقه وأنساقه وقيمه ودوافعه واتجاهاته، ذلك بشرط تمكّنه (المؤرخ) من طرائق الوصف والقياس والرصد أو التعقب والمقارنة والتحليل والاستنتاج. . .

هذه المنهجية وضعت كتاب الدكتور بيضون في مصاف الكتب الأساسية التي درست سوسيولوجيا الثقافة السياسية عند المسلمين الأوائل قيادات وجماعات. . .

هذا الكتاب، بفضل هذه المنهجية، يقدم صورة حقيقية عن واقع الإسلام السياسي في بداياته الأولى، فالمواجهة السياسية، مثلاً، بين علي ومعاوية، وجد فيها صاحب الكتاب مواجهة بين مجتمعين مختلفين في الإرث والبنية، يقول:

«المجتمع القبلي الشامي كان أكثر استقراراً إذ يعود بجذوره، فضلاً عن تقاليده، إلى ما قبل الإسلام (إمارة بني غسان). أما المجتمع القبلي في العراق فكان حديث التكوين، وفي الكوفة تحديداً لم تكن له أية مواريث سياسية. . .».

منهجية التحليل الواقعي تقرأ الحدث في عمق جذوره ومكوناته الأصلية. . . فالدكتور بيضون، باعتماده هذه المنهجية. يرى، مثلاً، أن معاوية

اعتمد على قيادات قبلية ليست لها علاقة جذرية بالإسلام، ويرى أن علياً اعتمد، بدوره، على قيادات لم تكن مؤهلة للانخراط عملياً في مشروعه الديني/ السياسي الإصلاحي لشدة تأثرها بالبداوة، فبدت حرب صفين أياماً تنشب بين قبائل «ما زالت مشدودة إلى غرائزها أكثر مما هي مشدودة إلى الإسلام. . .».

التكوين الاجتماعي/ القبلي بشقيه البدوي والحضري فرض نفسه ومفاعيله على حرب صفين، وتالياً، على جذرية الإمام وجعله يقبل التحكيم.

منهجية التفسير أو التحليل الاجتماعي/ التكويني لأحداث التاريخ جعلت المؤرخ بيضون يستنتج أن الدعوة إلى التحكيم عبّرت عن مزاج كتلة قبلية، وأن الواقع الجغرافي، بعد انتقال علي إلى العراق، هو الذي حدد ارتباط جزء كبير من هذه القبائل به وليس بالقضية التي يقاتل من أجلها. . . هنا يقترب بيضون من علم الجغرافيا/ السياسية (الجيوبوليتيك) في فهم الحدث التاريخي. . .

المبدأ والتسوية

هذا الكتاب يمتاز بهذه القراءة التي تتوغل في نسيج التاريخ (سينكرونيك) ولا تكتفي برصده أو توصيفه وسرده تعاقبياً (دياكرونيك). . . فالطريقة الأولى هي طريقة التحليل من داخل. . . والثانية هي طريقة العرض من خارج. . . الأولى بنيوية (ستروكتوريل)، والثانية بنائية (كونستروكتيف). . . الدكتور بيضون زود المكتبة العربية عملاً بنيوياً، بامتياز. . .

ثانياً: الممارسة السياسية عند الإمام علي من خلال هذا الكتاب.

الفكرة المحورية التي تحكم فهم الدكتور بيضون للممارسة السياسية عند الإمام تقول: «علي أعطى وحدة المسلمين الأولوية في نهجه السياسي».

منذ البداية، إذ تم إبعاده عن الخلافة للمرة الأولى بالشورى، وللمرة الثانية بالوصية، ورغم إيمانه المطلق بأن له حق الأسبقية فيها، لقرابة وأهلية في آن. . . منذ البداية تلك، انخرط علي في المشروع الإسلامي متطلعاً إلى بناء

«الدولة الإسلامية العادلة» الكفيلة بالحفاظ على وحدة المسلمين. انخرط في سياسة عمر فأولاه عمر المنصب الأكثر أهمية في الدولة وهو القضاء. . . وكان لعلي دور بارز في توجيه السياسة العليا للدولة. . . رأى في عمر شخصية مبدئية لا تهادن ولا تساوم على المصلحة العامة. . . والتقيا على المبادئ الآتية:

الخلافة هي خلافة المسلمين. المال هو مال المسلمين. الحق هو الحق والباطل هو الباطل، لا مجال لتعديل هذه القاعدة أو اختراقها لمصلحة أحد مهما علا شأنه في الإسلام. . .

تجاوز الإمام ذاتيته ومنازعه وتعالى فوق جرح الإبعاد لمّا رأى في الخلافة مرجعاً للمسلمين وضماناً لوحدتهم وإمكاناً ملموساً لبناء الدولة العادلة فسلم ووالى وأعطى من جهده عملاً وفكراً. . . ولمّا رأى فيها فتنة وانقساماً وتسلطاً واستئثاراً، كانت دعوته إلى الإصلاح دعماً للخليفة عثمان واسترداداً لهيبة الخلافة فأشهر معارضة موضوعية بنّاءة لتصويب المسيرة بمنطق حواري يؤدي، وفق تصوره، لرفع وصاية الأسرة الأموية عن الخلافة والعودة بها إلى نهج السلف الصالح. . . وعليه، ظل منحازاً إلى عثمان حتى لا تقع فتنة، منبهاً إياه إلى مسؤوليته في الحفاظ على وحدة الأمة، وإلى دور الإمامة العادلة والهادية، مقدماً له أفكاراً إصلاحية حول مفهوم الخلافة والسلطة وكيفية ممارستها، والهدف من ذلك ترميم الدولة وإعادة اللحمة للجماعة ووأد الفتنة. . .

ورب سائل: إذا كان علي حريصاً على وحدة الأمة أو الجماعة إلى هذا الحد الذي يبرزه بيضون في كتابه، فلماذا اتخذ خيار الحرب على غير طرف من المسلمين؟!. . . أو ليس كلامه «ليس بيني وبينكم إلا السيف « ضرباً لهذه الوحدة؟!. . . الجواب عند الدكتور بيضون: أنه يقاتل الضلال. . . والجواب عند هشام جعيط كما تبناه بيضون: «من واجب المسلمين مبايعة الخليفة الشرعي وطاعته. . .». هنا يقع المؤرخ بيضون، وهو نادراً ما يقع، في التفسير القيمي التسويغي للتاريخ. . . ويغرق في أدبيات ليست في رأينا من عمل المؤرخ. . .

فخيار الحرب عند الإمام خيار صعب. يخوض الحروب وهو كاره لها أشد الكره. إسلامه الجذري جعله لا يهادن أحداً وجعله يغلّب منطق الحسم على منطق الحوار الذي قد يفضي إلى انتصار منطق «الكفر»، قتال «الكفر» مشروع. هذه الأدبيات التسويغية يستند فيها بيضون إلى قول الإمام: «فلم أرَ لي إلا القتال أو الكفر»... وهي أدبيات ساقت الدكتور بيضون إلى إقران مفهوم الحرب عند الإمام بمفهوم الجهاد، والجهاد عنده ذروة الإسلام... وأودت به تالياً إلى اعتماد معيارية في التبرئة خاضعة لغير تساؤل وغير سؤال. لماذا أسقط الإمام من حسابه منطق التسوية؟ الجواب عند بيضون: التسوية تؤدي إلى الفتنة... نهج الإمام السياسي قائم على قاعدة المبدأ... ألا يرى الدكتور بيضون أن هذا الإسلام الجذري والبمدئي يطرح إشكالية قبول علي بالتحكيم؟!... ألا يرى أن التحكيم حوار مع «الكفر» وقبول بإسلام مجزوء ومساومة تليها تسوية؟!... ألا يرى أن الواقعية السياسية، في ضوء ما آلت إليه جبهته العراقية، جعلته يدخل في حوار؟!... ألم يكن ذلك منه انحرافاً عن نهجه السياسي؟!... الدكتور بيضون لا يرى ذلك... بل يرى أن التنازل عن الموقف المبدئي جاء لمصلحة الجماعة ووحدتها... وهنا نسأل المؤرخ بيضون، في ضوء الواقعات والتداعيات، هل تراجع الإسلام الجذري أمام الإسلام القبلي كان فعلاً ليحمي وحدة الأمة؟!... ترى ألم يكن الإمام علي يدرك أن التسوية مع معاوية ستؤلب عليه كتلة قبلية كبيرة في العراق؟!... وأن شرخاً جديداً سيصيب وحدة الجماعة؟!... (الشرخ الذي أحدثه الخوارج). الدكتور بيضون يجيب عن هذا السؤال بالمفاد الآتي: حال الانقسام التي عصفت بجيش العراق كانت من أشد عوامل الضغط على علي في رضوخه لمبدأ التحكيم. كان علي يعرف تركيبة جيشه المتنافرة. لم يكن من السهولة انصياع علي لمثل هذه التراجعات لولا إدراكه أن الزمام أفلت من يده بعدما أصبح هوى الأكثرية مع التحكيم الذي يمكن اعتباره بداية الهزيمة بالنسبة إليه...

جذرية علي اصطدمت بواقع قبلي معقد التركيب وتقاطعات المصالح، فأخذ ينزع إلى المساومة. ولسنا نرى في ذلك أي انتقاص من صلابة نهجه السياسي القائم أصلاً على الزهد والترفع وعلى الانصياع لرأي الأكثرية وإلى فهم السلطة ممارسة للخدمة العامة. شأنه في ذلك شأن إمامة تقوم على العلم والمعرفة والتقوى في بناء المجتمع الإسلامي، مجتمع العقيدة في مواجهة مجتمع العصبيات أو الاغتصاب للقبيلة تجهيلاً وتضليلاً.

العقيدة أرادها الإمام مجسدة في مجتمع ودولة. وهي إرادة صدمت بواقع صلب. حاول الإمام التعامل معه بواقعية أحياناً ومن داخل منطقه فانتكس مشروعه... فضل هذا الكتاب أن فيه فيضاً من الشروحات والاجتهادات حول المشروع وأسباب انتكاسه.



فتح «أيقونات» جديدة في ملف الإمام

الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش
أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة مكناس ـ المغرب
جريدة السفير 12 نيسان 2000

رغم الرصيد المعرفي المتراكم حول الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب، فإن شخصيته المتفردة وشموخ إنجازاته التاريخية المتميزة ما فتئت تمارس جاذبية كبيرة على شرائح المفكرين وجمهرة المؤرخين الذين يزاولون الحفر في مكونات شخصية «الإمام»، ونحت علامات استفهام منبعثة من هاجس البحث عن حقائق جديدة في «ملف» الإمام، خاصة تلك الحقائق التي تم حشرها في طي الكتمان أو كادت تتعرض للطمس والنسيان.

في هذا المنحى بالذات، يندرج كتاب (الإمام علي في رؤية «النهج» و«رواية» التاريخ)، من تأليف المؤرخ اللبناني اللامع الأستاذ الدكتور إبراهيم بيضون.

والكتاب الذي صدر في بيروت (دار بيسان للنشر والتوزيع والإعلام في طبعته الأولى سنة 1999) يتكون من 224 صفحة تتقاسم مساحتها أربعة فصول متوازنة من حيث حجم المادة التاريخية، فضلاً عن مقدمة وخاتمة، إلى جانب فهارس وضعها المؤلف تسهيلاً لمأمورية القارئ، وتشمل فهارس الآيات القرآنية والغزوات وفهرس الأعلام والأماكن ثم فهرس للقبائل.

والمقال الذي أسعى لتقديمه حول هذا الكتاب يروم إعطاء نظرة عن أبرز

الأفكار التي طرحها مؤلفه، وإن كنت لا أزعم أن التوفيق حالفني في ترجمة أفكاره كما أوردها بحرفيتها، لكن حسبي حرصي على ألا أحور تلك الأفكار أو أقوّل المؤلف ما لم يقل على الأقل، على أن أدلي في نهاية العرض ببعض الملاحظات التي عنّت لي وأنا أطلع على صفحات هذا الكتاب القيم.

إن قيمة المنتوج الثقافي لا تقاس كسلعة ثقافية استهلاكية بقدر ما تقاس بأهميتها وما تضيف من مساحة جديدة تساهم في رفع منحى الفكر في شكل تصاعدي. ولا شك أن هذه القاعدة وجدت موقعها في وعي المؤلف الذي أبى منذ الصفحة الأولى إلا أن يعقد «ميثاقاً» مع القارئ على أنه سيتجاوز الدراسات التي «قتلت» ملف الإمام علي بحثاً دون أن تسبر أغواره بشكل عميق بسبب إحاطته بسياج زمني ضيق يتمثل في عصر الخلافة الراشدة، بل إن حتى الأبحاث التي تناولت جانباً من فكره أو تاريخه لم تضع الضوابط العلمية المتحكمة في تحليلها، لذلك وقعت إما في حبال الانبهار بشخصية «الإمام» فراحت تمجده وتعليه إلى أعلى عليين، وإما سُخّرت لخدمة خطاب مذهبي أو إيديولوجي معين فسقطت في مزالق التأدلج. إن الدكتور إبراهيم بيضون وقى نفسه شر هذه المطبات حين تسلح بمنطلقات موضوعية لا تروم وضع الإمام علي على قمم الأهرامات ووشم شخصيته بأوشام تنبعث من منطلقات إيديولوجية، بل فتح ملفه مجدداً من خلال تسليط أضواء جديدة وتحديد (دراسة إشكاليات في تاريخه) حسب تعبير المؤلف نفسه.

والواقع أن تتبع القضايا التي يطرحها الكتاب، يؤكد أن صاحبه حاول فتح «أيقونات» جديدة في «ملف الإمام»، أو في أقل الأحوال سعى إلى تأسيس قراءة جديدة في أوراق هذا الملف، قراءة تنبع من إعادة استنطاق النصوص استنطاقاً جديداً، ومن وعاء تراكمت فيه أسئلة مسكونة بهاجس عدم التسليم ببعض المغالطات التي غدت في نظر بعض المؤرخين من باب المسلمات.

على محك هذا المنطق، سعى المؤلف في الفصل الأول المعنون «بالنشأة

والدور» إلى تعميق معوله ليحفر في البيئة التي أنتجت عليّاً في كل مناحيها، انطلاقاً من الوسط العائلي المتشدد في التقاليد، المتشبع بالأخلاق، إلى الوسط القبلي المترنح تحت مطرقة العصبية فالوسط الحضري المّوار بالحركة التجارية حيث مكة تمسك بزمام تجارة الشرق، ليتتبع مسار سيرته خاصة في طور الشباب حيث علي «الفتى» يشارك بحماس في الغزوات الجهادية ويحمل اللواء ويعوّل عليه كرجل للمهمات الصعبة.

وبالرؤية نفسها، تتبّع المؤلف تاريخية تكوين تجربته السياسية في المرحلة ما بعد المحمدية. فالإمام الذي تتلمذ في المدرسة النبوية يتجنب ـ انطلاقاً مما تعلّمه من قواعد تلك المدرسة ـ السقوط في فخ المؤامرة أثناء بيعة السقيفة رغم أنه كان المؤهل لمنصب الخلافة، بل يساندها، ويسخّر كل طاقاته وإمكانياته لدعمها بالمشاركة في قمع حركة الردة والمساهمة في أمهات الأمور السياسية، سواء في عهد أبي بكر أو في عهد عمر الذي كانت أهدافه حسبما يرى المؤلف ـ ونحن نتفق معه في ذلك ـ تتقارب مع أهداف الإمام إلى حد التقاء الخطين.

ويختتم الدكتور بيضون هذا الفصل بتتبع سيرة الإمام في عهد الخليفة عثمان بن عفان، مشيراً إلى أنه بحكم ظروف الحقبة العثمانية وملابساتها، لم يعد علي يكتفي بالمشروع الإصلاحي الذي أصبح مهدداً في تلك الفترة، بل أصبح يرسم وظيفة الحاكم في الإسلام، ويحدد مسؤوليته في الحفاظ على وحدة الأمة واسترداد هيبة الخلافة ورفع وصاية تيار الإسلام التوفيقي (التيار الأموي) عن مؤسسة الخلافة.

في الفصل الثاني المعنون (علي والخلافة) يميز المؤلف في إطار معالجته لبيعة علي بن أبي طالب بين بيعة الخلفاء الثلاثة السابقين التي كانت بيعة نخبوية تم الإعداد لها في «الكواليس» وبين بيعة علي التي هي بيعة «جماعية» رغم ما استهدفها من حملات التشكيك من جانب التيار الموالي لعثمان والذي كان يرغب في خليفة ضعيف يسمح لهم بالمشاركة في الحكم (ص 59)، ونظراً

لسلوكيات علي المتشددة، فقد بات بديهياً أن تتشكل «المعارضة».

بدأت حركة المعارضة الأولى في مكة تحت قيادة طلحة والزبير وعائشة فيما أسماه المؤلف «بانتفاضة قرشية»، لمواجهة التكتل السياسي المشكل من علي والأنصار الذين رأوا في تحالفهم مع الإمام محاولة لتحقيق ما كانوا يطمحون منذ السقيفة من مشاركة فعلية في السلطة (ص 59). ولم يفت المؤلف أن يكشف ـ انطلاقاً من المادة النصية ـ كيف استغل المتمردون على سلطة علي الشرعية بيت مال المسلمين في الإعداد لهجومهم على البصرة (ص 60). وبنوع من التحليل العميق يتساءل عن طبيعة التحالف الذي ضم عائشة وطلحة والزبير رغم أن الأهداف لم تكن مشتركة وأن الثأر لعثمان لم يكن هدفاً بحد ذاته، وإنما كان الهدف الإساءة لعلي وضرب دوره التاريخي حينما اتهموه بالتحالف مع السبئية (ص 62).

وإلى جانب التناقض الذي كشف عنه المؤلف في طبيعة التحالف، أبرز أنه لم يكن يحمل مشروعاً واضحاً، وإنما غلبت عليه الروح الانقسامية، لذلك فشل في إزالة التذمر الذي كان يعصف بقلوب الجماهير الإسلامية (ص 66)، ومن ثم ولد التحالف ميتاً ليسهل من ثمة هزمه، لذلك كان بديهياً أن يكون لقمة سائغة أمام قوات علي، لكن المؤلف ينتهي إلى القول بأن هذا الانتصار العسكري لم يكن انتصاراً سياسياً لأن الأمور بقيت على ما كانت عليه.

ويتابع د. بيضون فصولاً أخرى من محنة علي مع أقطاب المعارضة، خاصة والي الشام معاوية بن أبي سفيان من خلال الوقائع المعروفة، إلا أنه من خلال الغوص في النصوص واستعمال المنهج النقدي يصل إلى استنتاجات هامة منها:

ـ إن التجاء معاوية في معركة صفين إلى تحكيم القرآن يدل على ذكاء سياسي توخى منه الوقوف على قدم المساواة مع علي، كما أن الاحتكام إلى القرآن يعني توظيف الدين للمصلحة السياسية الضيقة (ص 82).

ـ ينتقد الرواية التاريخية القائلة بأن عمرو بن العاص ممثل معاوية خدع أبا الحسن الأشعري ممثل علي حين اتهم هذا الأخير غريمه بالإحجام عن تأكيد ما تم الاتفاق عليه بين الجانبين أثناء التحكيم، ويذهب المؤلف إلى حد القول بأن تنسيقاً وقع بين الطرفين (ص 89) تحت حجة أن الأشعري كان يمثل التيار المناهض للحرب ويطمح في الوقت نفسه إلى كسب مواقع امتيازية مع القوى الأموية التي أصبحت تفرض نفسها، وإن كانت دلائله ـ النصية على الخصوص ـ لا تسمح بإقناع القارئ حول هذا التخريج.

ـ يرى أن الصراع بين علي ومعاوية هو صراع بين تيار الإسلام الصحيح والتيار المطالب بالسلطة (ص 98).

ـ وثمة نقطة هامة وضع عليها المؤلف أصبعه لتفسير التحولات التي كانت وراء الفتنة أو ساعدت عليها وهو فراغ الحجاز من طاقته البشرية والاقتصادية لصالح الأمصار الأخرى مثل الكوفة والبصرة.

ـ وفي معالجته لملابسات اغتيال علي، يتمرد المؤلف على الرواية التاريخية الشائعة حول ثبوت يد الخوارج في هذا الاغتيال، فمن خلال نقد هذه الرواية وخلخلتها انطلاقاً من عدة تساؤلات نقدية، يبرئ ساحة الخوارج وينسب الاغتيال إلى الأشعث بن قيس (ص 101). وتعتبر هذه نتيجة هامة من سلسلة النتائج التي أسفرت عنها الدراسة.

أما الفصل الثالث من هذا الكتاب الممتع، فيخصصه الدكتور بيضون لدراسة الفكر السياسي ومفهوم الدولة عند الإمام علي من خلال كتابه «نهج البلاغة».

إن الفكر السياسي لدى الإمام علي تأسس انطلاقاً من بعض الثوابت المتمثلة في الالتزام بالجذرية أكثر من الحوارية والإخلاص للمبدأ ورفض المساومة مع «حزب الشيطان، وتأسيس المجتمع الملتزم بالفكر العلوي، المنخرط في مسيرته (ص 108)، مع تخطيط نهج تربوي يصلح به الفرد

والمجتمع معاً، وهو في الوقت نفسه يمثل مشروعاً إصلاحياً يهدف إلى بلورة مجتمع إسلامي نموذجي متطابق مع روح التجربة التي وضع أسسها الرسول في المدينة، وكانت تحتاج إلى التكامل مع تجربة تحمل أيضاً مشروعها الجذري ولا تقتصر على فكرة التوازن التي تلغي حصانتها (ص 119).

وتأسيساً على نصوص «نهج البلاغة» يخلص د .بيضون إلى القول بأن الدولة التي كان ينشدها علي تنطلق من تراث غني في الفكر السياسي المتميز بدينامية تقوم على أساسين: السلطة العادلة المنبعثة من ثوابت القرآن الكريم وتجربة الرسول والتربية الصالحة، والأساسان معاً يتغذيان من العلم الذي كان علي سيده دون منازع (ص 131).

أما عن الفكر الإداري عند علي، فقد وفق المؤلف في بعض التخريجات التي استخرجها من نصوص النهج، ليصل إلى القول بأن فلسفة الإدارة لدى علي لا تقوم على السلوك القمعي للرعية، وإنما تفعيل هذه الأخيرة وانخراطها داخل المجتمع وخدمة قضاياها ومراقبة الموظفين ومتابعتهم أولاً بأول (ص 132).

وبالمنظور نفسه حلّل الفكر الحربي عند الإمام علي انطلاقاً من مادة «النهج» ليستشف أن القاعدة التي شكلت مركز فكره الحربي هي الجهاد بمفهومه القرآني الذي يعني حرب الكفرة والفئة الباغية الخارجة عن الدولة، والجهاد بهذا المعنى «العلوي» يجسد مرحلة ينتقل بها الإنسان إلى مستوى يؤهله للانخراط في القضية التي يقاتل من أجلها (ص 136).

أما النقطة الأخيرة التي درسها المؤلف في هذا الفصل فهي مسألة الفكر الاقتصادي عند الإمام علي من خلال «نهج البلاغة» دائماً. فقد لاحظ أن هذا المصنف يتناول ولو في مساحة ضيقة مادة تطال بعض القضايا الاقتصادية، مثل ملكية الأرض وأمور العطاء التي تفرد بها الإمام حين جعلها تنطلق من قاعدة المساواة بين جميع المسلمين. ومن خلال الوقوف على بعض نصوص «النهج» أعطى المؤلف بعض ملامح سياسة علي المالية وفلسفته الإصلاحية في مجال الملكية العقارية والخراج ومحاربة الاحتكار (ص140).

ويختتم د. بيضون كتابه الممتع بفصل يحمل عنوان «شخصيات وإشكاليات» حاول من خلاله أن يربط بين عصر الإمام علي وما أفرزه هذا العصر من تحولات أسفرت عن ظهور شخصيات كان لها وقعها في مسار تاريخ المجتمع الإسلامي، متخذاً نموذجين من هذه الشخصيات وهما عمار بن ياسر وعبد اللّه بن سبأ.

في دراسته لشخصية عمّار بن ياسر التي هي شخصية طالها التهميش بعد المرحلة النبوية سواء من طرف النخبة الحاكمة قبل علي، أو من قبل المصادر التاريخية المشدودة إلى مراكز النفوذ، وانطلاقاً من هذا الواقع الإقصائي، يحاول المؤلف إعادة الاعتبار لعمّار بن ياسر فيضعه في خانة صحابة «كل الأزمنة» على حدّ تعبيره، أي الصحابة الذين تميزوا بصدقية الإيمان والفكر والقضية، مقابل «الصحابة» الذين أخذوا يتصارعون على الملك والمال. ويفسر المؤلف ـ بكثير من الإقناع ـ أسباب اختيار عمار الاندماج في تيار علي، فيرجعها إلى إعجابه بنهج الحق والمبدئية الذي سار عليه الخليفة الراشدي وسلوكه التضييقي على الأرستقراطية القرشية منذ توليه الخلافة، ناهيك من كون الطرفين معاً اختارا عن صدق وإيمان موقعهما ضمن الصامدين في جبهة المعاناة التي رفضت السكوت عن الانحراف الذي آلت إليه مؤسسة الخلافة في عهد عثمان.

أما بالنسبة لشخصية ابن سبإ فيلاحظ أن المؤلف استعمل في معالجته لها أقصى اجتهاداته المبنية على سلطان النقد. يتجلى ذلك من خلال ربط الموضوع بإشكالية الإسرائيليات وما تركته من شرخ عميق في التاريخ الإسلامي. وقد حاول باجتهاداته تجاوز «انفعالات» مرتضى عسكري و«تأدلج» بعض الدراسات الأخرى ليعالج المسألة بوعي وهدوء، معتمداً في هذا السبيل على نقد الرواية الأحادية المبتسرة التي أوردها سيف بن عمر والتي جاءت مختلفة تماماً عن الروايات الأخرى التي أوردها بنوع من التفاصيل والتناسق التاريخي، ومن خلال تعريته للعديد من الثغرات الموجودة في هذه الرواية، يصل إلى قناعة مفادها أنه

من غير المنطقي أن يصل هذا الرجل الحديث العهد بالإسلام إلى درجة النخبة والقيادة لحركة المعارضة (ص88)، كما أبرز من خلال تتبع سياق الأحداث التاريخية أن هذه الحركة لم يكن لها ـ إن وجدت ـ أي تأثير على المسار التاريخي سواء بالنسبة لمؤسسة الخلافة أو لقوى المعارضة (ص195).

تلك بعض النتائج الهامة التي تسترعي انتباه الدارس لكتاب (الإمام علي) وإن كنت لا أزعم أنني أحطت بها إحاطة كاملة، لكن للقارىء مثلي أن يستمتع بتفاصيل الكتاب بكل صفحاته ليكوّن فكرة شاملة عنه. وقبل أن أختم هذه المراجعة، أود أن أدلي ببعض الملاحظات:

1 ـ الفكر النقاشي للمؤلف: لم يكن د. بيضون أسير أفكاره، بل يُلاحظ بين الفينة والأخرى أنه يطرح أفكار غيره من المؤرخين عرباً ومستشرقين فيناقشها بكثير من الهدوء والصرامة العلمية، يتجلى ذلك في مناقشته للمستشرق البريطاني «وات» حول مسألة التقليل من أهمية إسلام علي إبان طفولته في التأثير في مسار الدعوة الإسلامية، مبيناً عكس ما يذهب إليه هذا المستشرق من خلال الاستناد على نص ابن عساكر أنه حين أسلم كان قد تجاوز مرحلة الطفولة وبلغ 15 أو 16 من عمره (ص17). وإذا كان المؤلف قد اعتمد في بعض تخريجاته على المؤرخ التونسي هشام جعيط في كتابه «الفتنة» فإنه لم يتورع عن مناقشته في عدد من القضايا، مثل تأويلاته الخارجة عن سياق النص في قضية هزيمة معاوية قبل التحكيم (ص18)، وبالمنطق نفسه المعتمد على الحجة والدليل ناقش د. محمد عبد الحي شعبان حول أسباب عزل عمار بن ياسر من ولاية الكوفة (ص164)، ناهيك من أمثلة أخرى تفوق الحصر تنم عن باع طويل في مجال احترام التعامل مع فكر الآخر. ولم تكن مناقشاته مناقشة «بزنطية»، بل كانت تعوّل على مقارعة الحجة بالحجة وتصحيح ما يمكن تصحيحه حتى أفلح في أن يجعل منها مادة دسمة في كتابه.

2 ـ المنهج التحليلي والنظرة الواعية: رغم أن موضوع الكتاب يستلزم استحضار المنهج السردي في سياق كرونولوجية الأحداث، فإن المؤلف عرف كيف يجعل من مادته مجالاً خصباً للتحليل بكل أبعاده: الاقتصادي عندما ربط نشأة علي بحاضرة قريش مكة المجسدة حولها استقطاباً تجارياً كبيراً، ثم البيئي ـ الاجتماعي الذي اقتبسه من مدرسة الحوليات التي تنطلق من تفاعل الحدث والبيئة الجغرافية وإن كانت ملامح هذا التحليل لم تظهر بعمق في الفصل الثالث عند معالجته لمعالم الفكر السياسي عند الإمام علي ولا في الفصل الرابع خاصة ما يتعلق ببيئة السبئية. ولم يغفل المؤلف أيضاً التحليل النفسي المتجسد في الفكر التربوي لدى الإمام علي والضرب على وتر نفسية المجتمع الإسلامي الذي عرف تحولات جذرية تمخضت عن توترات وفتن. ونجح المؤلف في أسلوبه التحليلي في التعامل مع النصوص في كل أطوار دراسته، وأسوق نموذجاً لذلك بالطريقة التي أثبت بها وجود ملامح مؤامرة الفتنة (ص 48) وكذلك مناقشة مسألة السبئية.

3 ـ الحدس التاريخي للمؤلف: وهو ما يتجلى في وقوفه عند ثغرات المسكوت عنه في تاريخ الحقبة الراشدية، وهو ما نلمسه في بعض التعابير التي وظفها «كاليد الخفية» التي مهدت الطريق لوصول عثمان إلى الحكم (ص40)، وتصعيد معاوية للفتنة عندما أخذ يماطل عثمان بالدعم العسكري دون تنفيذ وعده (ص45)، وملابسات مقتل علي ومغالطات وضع الروايات حول السبئية وهلم جرا.

4 ـ هاجس التساؤلات: لا يخلو فصل من فصول الكتاب من تساؤلات وفرضيات محتملة يطرحها المؤلف، فكلما أعوزته النصوص كان لا يطلق العنان لاجتهادات غير مؤسسة، بل كان يطرح أسئلة مفتوحة هادئة مفعمة بهاجس البحث عن الاقتراب من خيط الحقيقة. ولا حاجة لإعطاء بعض

النماذج لأن الكتاب في حد ذاته نموذج لهذه التساؤلات التي تجابه أي مؤرخ حصيف مثل د . بيضون.

5 ـ براعة الأسلوب: برع المؤلف في تقديم المشهد السياسي لعصر الإمام علي بأسلوب مثير ومشوق، مبني أحياناً على لغة سياسية معاصرة، لكنها مع ذلك لا تفسد أصالة ذلك المشهد بل تثريه، ناهيك بقدرة هذا الأسلوب في استقطاب القارىء واستدراجه حتى يصل لآخر صفحة من صفحات الكتاب.

ومع هذه الإيجابيات ـ وربما أغفلنا ذكر نماذج أخرى ـ هناك بعض المآخذ التي لا تنقص على كل حال من قيمة هذا العمل الجاد.

1 ـ فالمعالجة التسلسلية لسيرة علي ـ وهي المنهج الذي آثر المؤلف نهجه ـ لا تجعل علياً «بطل» الكتاب أو المحور الرئيسي فيه، بل إن شخصيته تتداخل مع مراحل الدعوة الإسلامية إلى حد يشعر القارئ أحياناً أن الكتاب يتعلق بتطور الدعوة الإسلامية لا بشخصية علي بن أبي طالب، فلو كان المنهج عمودياً وليس أفقياً كما اختاره الكاتب، لكانت صورة علي أكثر حضوراً وتمشياً مع عنوان الكتاب.

2 ـ رغم إعلان المؤلف في عدة مواضع التزامه بعدم الانحياز، بل إنه ذهب إلى حدّ مهاجمة «انفعالات» بعض الباحثين الذين افتتنوا بشخصية علي، فإنه لم يسلم هو نفسه من الذاتية، فقرأ سيرة علي بمنظار الهالة والتعظيم بحيث لا يجد القارئ ولو مساحة ضيقة يوضح فيها المؤلف «قصوراً» ما، سواء في فكر علي أو نظرته السياسية ولا حتى في حروبه، فالمؤلف لم يخرج في نهاية المطاف عن دائرة المنهج البطولي التمجيدي لعلي، مع أن الأخير يستحق فوق ذلك، ولكنه بشر على كل حال، وقد سبق للدكتور يوسف العش أن فطن في كتابه (الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها)، إلى أن علي بن أبي طالب لم يتمكن من إدراك أن التحولات التي عرفها

المجتمع الإسلامي في الجيل الثاني لم تعد تستسيغ مسألة الجذرية والمبدئية التي ميزت الإمام وكانت إحدى وسائل تعميق الشرخ والانكسارات. وحتى نكسة صفين أرجع المؤلف سببها إلى انقسام جيش علي، فلماذا لم يدرك علي وهو قائد الجيش هذا الانقسام ويعالجه قبل فوات الأوان؟ ألم يكن علي ـ كرم الله وجهه ـ رجل حرب أكثر منه رجل سياسة كما تثبت ذاك الوقائع التاريخية؟ ألم يقع في شراك الخطأ حين أقدم على عزل ولاة عثمان دون روية ولا تمهل؟ لماذا لم يتميز بالحزم مع أنصاره وترك لهم تقرير المصائر؟ لماذا لم يكن واقعياً فيتلون ـ كما يفعل القادة السياسيون المحنكون ـ بلون عصره المضطرب والقلق؟ ألا يمكن اعتبار الوجه الطوبائي لمفهوم الحق والعدل والخير عند علي يتناقض مع المفهوم الإلهي للخلافة من جهة ومع العصبية الهاشمية المناوئة للعصبية الأموية كما يذهب إلى ذلك المرحوم حسين مروة يشكل إحدى «نقائص» علي؟ تلك وغيرها جملة من القضايا التي لو عالجها المؤلف بموضوعية لاقترب أكثر من الفئة «الناجية» البعيدة عن التحيز.

3 ـ من الناحية المصدرية، وبناء على الفكر النقاشي الذي يتميز به د .بيضون، حبذا لو وسع دائرة مصادره الاستشراقية التي اهتمت بالموضوع، مثل كلود كاهن وغيره حتى يطلع القارئ على كل ما قيل عن الإمام علي سلباً أو إيجابياً، فيساهم بذلك في توسيع نظرته الشمولية عن الموضوع. وقد تم الاعتماد على الخصوص على الاستغرافيا التاريخية التقليدية، في حين أن هناك مصادر دفينة تتضمن معلومات متميزة حول الموضوع مثل كتاب «العواصم من القواصم» لأبي بكر بن العربي. والملاحظ أن المؤلف عزف وهو بصدد معالجة مواقف علي من الفتنة عن استحضار ومقارنة الروايات الأولى الصادرة عن أبي مخنف وأبو عبيدة معمر بن المثنى والمدائني وأبو سعيد بن أسيد الساعدي الأنصاري وغيرهم ممن نقل نصوصهم المؤرخ الطبري ومؤرخون آخرون.

4 ـ رغم ما تميز به تحليل د .بيضون من أهمية، فإننا نرى أنه اهتم بجانب الصراع السياسي وصبغه بالصبغة القبلية، بينما لم يول أهمية إلى أسباب هذه الصراعات التي هي في عمقها صراعات سوسيو ـ اقتصادية بين «الأرستقراطية التاجرة» التي حاولت أن تتكيف مع الدين الجديد بما يخدم مصلحتها، وفئة البسطاء التي كانت ترى في إسلام العهد المحمدي حسماً للصراع، فرغم أن العامل القبلي ـ السياسي كان حاضراً في بيعة السقيفة وفي عصر الخلافة الراشدية برمتها، فإن حصر الصراع ضمن إطاره القبلي لا يؤيده الواقع التاريخي، خاصة أن علي الممثل لتيار المستضعفين ينتمي هو نفسه إلى قريش، فأعتقد أن جوهر الصراع في الحقبة الراشدية ـ وعلي طرف في هذا الصراع ـ إنما هو تحارب بين الأرستقراطية التي تطلعت بعد وفاة الرسول لاسترداد مواقعها، وفئة البسطاء التي كانت تناضل من أجل الحفاظ على المكتسبات التي حققها في ظل الثورة المحمدية. كما أعتقد أن توظيف مقولة «اقتصاد الغنيمة» التي وردت في تحليل د .هشام جعيط في كتاب «الفتنة» قمين بفهم التحولات والمنعرجات التي حدثت في العصر الراشدي حيث أصبح الحجاز يعيش على غنائم الأقطار المفتوحة التي انتقل إليها مركز الثقل الاقتصادي، وتغيرت عقلية المجتمع بعد ظهور جيل جديد من غير الصحابة، الشيء الذي ساهم دون شك في بلورة فكر الإمام علي وصياغة مواقفه من الصراع، وهذه مقولة كان بالإمكان أن تثري الكتاب وتكشف عن بعض مضمرات عصر علي لو تناولها المؤلف بالفحص حتى ولو لم يكن مقتنعاً بها كأداة للتفسير.

5 ـ رغم تشبث د .بيضون بقاعدة الصرامة العلمية واعتبار الوثيقة أو النص هو صمام الأمن للمؤرخ من كل منزلق، فلا أدري كيف يحسم في ريادة علي للإسلام بناء على مرجع معاصر هو تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي

للأستاذ حسن إبراهيم حسن (ص18)، فالمنهج العلمي يفرض الاستناد على المصادر وخاصة الأصول لإثبات فكرة في حجم هذه الفكرة.

6 ـ وأختم بملاحظة حول عنوان الكتاب: فبناء على ترتيب الفصول الواردة في الكتاب، أعتقد أنه من باب الملاءمة بين مضمون الكتاب وعنوانه، يستحسن أن يكون الأخير على الصيغة التالية: (الإمام علي في «رواية» التاريخ ورؤية «النهج») لأن الفصل الخاص بنهج البلاغة جاء بعد الفصول التي عالجت الإمام علي من خلال روايات التاريخ.

وبعد، فإن هذه القراءة والملاحظات الواردة في سياقها تهدف في المقام الأول إلى إبراز قيمة الدراسة الجادة التي أنجزها المؤرخ المقتدر د. بيضون والتي أنارت العديد من الجوانب المعتمة في تاريخ الإمام علي بن أبي طالب، وفتحت نوافذ جديدة في «ملف الإمام» الذي لا يزال رغم ما كتب عنه يحبل بألغاز عديدة وسراديب مجهولة، وأضافت إلى الخزانة التاريخية العربية رصيداً علمياً متميزاً ستؤكده الدراسات النقدية المستقبلية.



ـ 2 ـ

كلمات الاحتفال التكريمي

بمناسبة نيل الكتاب جائزة
مهرجان الإمام علي في إيران

الذي أقيم في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الفرع الأول
بدعوة من رابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية

(الجمعة 23/ 2/ 2001)



روح أكاديمية عاليـة

عبد الرحيم مراد
وزير التربية والتعليم العالي

أيها الحضور الكريم:

يسرني أن أكون مع هذا الملتقى المعرفي المميز، لتكريم أحد أساتذة الجامعة اللبنانية، الباحث الدكتور إبراهيم بيضون، الذي تشهد كتبه، على ما يتمتع به، من روح أكاديمية عالية، ومن مثابرة على الاستزادة والإفادة.

كما يسرني أن يكون هذا التكريم، تقليداً جامعياً ودورياً، في الجامعة اللبنانية، التي تجمع بين أساتذتها، نخبة فاعلة في البحث والتقصي، ولهم مكانة مرموقة في الوسط الأكاديمي العام، وعندهم من حصانة الذات، ما يجعل بحوثهم علمية وموضوعية، كما لديهم من عمق المعرفة، ما يجعل هذه البحوث مراجع للدارسين والباحثين، والأستاذ الدكتور بيضون، واحد من هؤلاء، الذين زودوا طلابهم، ومكتبة الجامعة، والمكتبة العربية، بالبحوث المعمقة، والكتب القيمية، كما أنه من الذين تركوا الأثر الطيب، في نفوس العشرات من الطلاب، الذين أشرف على رسائلهم، وشارك في مناقشاتها، وكان له رأي راجح في إجازتها.

لقد كان من النشاط المميز لإبراهيم بيضون، إقدامه على دراسة تاريخ الإمام علي بن أبي طالب ، وكان اختيار هذه الشخصية الاستثنائية، مجالاً

لبحثه، دلالة على روح التحدي، التي يتمتع بها هذا الباحث، لذلك فإن تكريمه اليوم، إنما هو تكريم للبحث الجامعي، وللباحث الأكاديمي، والتفاتة طيبة من كلية الآداب، نحو المجلين من أساتذتها.

أيها الحضور الكريم:

تعرفون أكثر من غيركم، واقع الوطن، وواقع الجامعة اللبنانية، ويجب أن تساعدوا أكثر من غيركم، على النهوض بهما، ومع اعترافنا وتقديرنا، بأحقية مطالب الأساتذة، على كل الصعد المالية والأكاديمية، يجب أيضاً أن نواجه معاً، وبشجاعة أدبية، ضروب الاستنساب الكثيرة، التي ترافق تصنيف الشهادات، وتقييم البحوث، وحالات الظلم اللاحقة بمن تأبى كرامتهم المعرفية، التوسط السياسي لإنصافهم.

أشكر مرة أخرى هذه البادرة الطيبة، وإلى المزيد من تكريم المستحقين، الذين تتشرّف بهم الجامعة اللبنانية، وشكراً.

كتاب استثنائي

العلامة القاضي السيد محمد حسن الأمين

ألقى العلامة الأمين كلمة اعتذر فيها عن عدم كتابة كلمة في هذه المناسبة فيما يتعلق بالمؤلف وفيما يتعلق بالموضوع، إذ إن ظروفاً طارئة حالت دون الاستعداد لهذا الموقف بكلمة مكتوبة مؤملاً النفس والخاطر بقراءة متأنية لهذا الكتاب الاستثنائي الذي نحتفل بصدوره، ما يجعلنا لا نستغني عن هذه الكتابة التي ما زلت أعتقد أنها ضرورية وضرورية جداً وقد جاء في كلمته المطولة:

في الحاضر كما أعتقد شيء من التاريخ وشيء من المستقبل ولكن في الحاضر أيضاً ثمة عنصر آخر يبدو غامضاً ولكنني أحسب فيما أحسب هو أيضاً بدوره مزيج من الماضي والمستقبل ولكنه مزيج غامض.

يبدو لي أن مهمة المؤرخ ذات وجهين أحدهما أن يمزج بين المنفصلين بين كمية الماضي والحاضر من جهة وأن يفكك المنفصلين بين الممتزجين اللذين يشكلهما العنصر الثالث الذي هو مزيج غامض من الحاضر والمستقبل في آن واحد.

أقول هذا لأنني أشعر بعد قراءة هذا الكتاب وكثيراً ما قرأت وما قرأتم في الموضوع ذاته، في سيرة الإمام وفي الوجوه المختلفة لهذه السيرة، بأن الكتابة ليست عملا تأريخياً فحسب بل إن فيها جرعة قوية من المستقبل، وهكذا يستقيم

عمل المؤرخ بوصفه شاهداً على عصره من خلال رؤيته التاريخية فحسب.

الدكتور إبراهيم بيضون أراد أن يجلو مفهوم الدولة من خلال سيرة الإمام علي بوصفه مفكراً ومنظراً يسجل ذلك عبر «نهجه» الخالد؛ ومن ذلك جاء عنوان الكتاب الإمام علي كما يتجلى في التاريخ وفي نهج البلاغة، حقاً أن المرحلة التاريخية التي عاش فيها علي لم تكن لتتسع له فكان لا بد أن تفيض هذه الشخصية ويكون لنا هذا الكتاب الخالد في نهج البلاغة حيث الدولة إن لم تقم في أيام خلافته فإنه جعلها تقوم في نصه، وبالتالي فإن ما يقوله الدكتور إبراهيم بيضون في هذا المجال يعيد إلى السجال والحوار قضايا تاريخية مركزية طالما كانت مجال بحوث تاريخية لدى كل من تناولوا شخصية الإمام. هل كان علي سياسياً حقيقياً أم لم يكن؟ وهل فشل علي حيث يجب أن ينجح.

كل ذلك تطرحه الكتابات المتعددة التي تناولت شخصية الإمام علي، والدكتور بيضون أراد من جهته أن يجلو جانباً قلما انتبه إليه المؤرخون، وهو أن علياً رائد إقامة الدولة في التاريخ الإسلامي...

ألتقي مع الدكتور بيضون في هذه النقطة، وعلي لكثرة الجوانب التي تحملها شخصيته الفذة يمكن أن يكون مجمعاً لكثير من الاتجاهات والأفكار.

كنت أريد أن أكتب شيئاً عن علي وجدت الدكتور إبراهيم بيضون قد لامسه، عن علي ودوره في التاريخ الإسلامي وكانت هذه الفكرة تجتاحني كلما عدت إلى هذه المرحلة أي ما يسمى بمرحلة الفتنة الكبرى في التاريخ الإسلامي. كنت أشعر أن مصائر التاريخ الإسلامي قد تحددت في هذه المرحلة بالذات. حيث كان هناك طريقان: واحد ممثل بعلي والثاني ممثل بمعاوية بن أبي سفيان.

علي كان يريد أن يؤسس لتاريخ إسلامي يبتعد كثيراً عن ما يسمى سلطة الحق الإلهي. وكان ذلك يستلزم التأكيد على الأمة والناس بوصفهم مصدر السلطة، ويتجلى ذلك بكثير من مواقف علي وأدبياته وليس أقلها بموقف

التحكيم حيث توجه إلى الخوارج بالقول إن القرآن هو خط مسطور إنما ينطق عنه الرجال.

الاجتهاد في هذه السلطة الهامة في التاريخ والفكر الإسلامي أنه لم يحصرها في طرف واحد واعتبر الرجال هم الذين يمارسون سلطة الاجتهاد وإذا لم تكن محصورة بفريق فبالأحرى ألا تكون سلطة الحكم قائمة على ما يسمى بالحق الإلهي. وعلي يدرك وهو التلميذ الأكبر لصاحب الدعوة الرسول ﷺ، أن جوهر رسالة الإسلام تحرير الكائن الإنساني، ووجوه مصادرة الكائن الإنساني متعددة ولكن وجهه الأشد بشاعة والأشد عمقاً في التاريخ الذي تجلى بادعاء سلطة الحق الإلهي وكان الرسول يواجه هذه السلطة، وكان عمل علي السياسي وتوجهه إلى بناء الدولة لأن لا سلطة باسم الحق الإلهي وأن مرجع السلطة هو الأمة.

في المقابل، علي الذي يجمع الكثير من المؤرخين على أنه وصي الرسول ﷺ في تسلم منصب الخلافة هو نفسه يمارس بصورة تبتعد كثيراً عن حق الوصاية، فيما الطرف الآخر وهو معاوية يأتي ليرسي ما يسمى بالحق الإلهي.

قد يكون من مهمة المؤرخين أن يوضحوا لنا لماذا انتصر معاوية وهُزم علي؛ ولكن عندما نتجاوز هذا السؤال لنفترض أن علياً انتصر في هذا المفصل الدقيق ماذا نتصور طبيعة النتائج التي تترتب على هذا الانتصار؟

وختم قائلاً: أعتقد أن الدكتور بيضون يفسح المجال أمام كتابة بحوث تتناول تاريخنا العربي والإسلامي، فجميعنا يعلم أن ما كتب من تاريخنا وجزء كبير منه نحترمه لم يُكتب في محاولة للنظر إلى المستقبل ولتفجير هذا المستقبل. وأجدد تقديري لهذا العمل الأدبي الكبير شاكرين الذين عملوا على تكريم الدكتور بيضون على إنجازه.



بيضون، بين دين عليّ، ودولة معاوية

الشاعر جوزِف حرب
أمين عام اتحاد الكتّاب اللبنانيين

ـ 1 ـ

صورة المؤرخ، لدى العامة، كصورة القاضي الذي لا يستقيم إلا بمطرقة، ولا يُدار له تحت القوس وجهٌ بغير قسوة، ولا يُنزل التفاتته، إلا بين منزلتي الحكم بالمؤبد أو الإعدام.

غير أن للمؤرخين الذين عرفتُهم، صورةً غير هذه، فهم ملاحةٌ، وتفتّحٌ، وزينةُ صحبةٍ ومجالس. والصديق بيضون، أولهم، لسببٍ هو أنهم بقلمٍ وهو بأقلام، أو لعله بقلمٍ، ولكنه قلمٌ حديقةٌ. فلهم حبرٌ، وله حبورٌ: حبرُ مؤرخ، حبرُ شاعر، حبرُ نَصٍّ جمالي، حبرٌ يجري في أناقة القول، وحبرٌ يتنفّس بالبياض، كريشة خطّاط من الكوفة.

ـ 2 ـ

لمرّات، كنتُ إذا افترشنا الوقت للحديث عن الإمام علي، أنا والصديق بيضون، أصغي إليه، وهو يتبسّط في هوى المكرّم الوجه، وينشرُ من حِكمة عَليَ، ومقتطفاتِ خطبه ما يُرينيه أنه المأخوذ لعلي، المخطوف فيه، المتنسّك

إليه، والمُقمَّحُ عنه، فانقسم بالصديق بيضون، رأيين: رأياً أنه محّقٌ، وآخر أنّ لمذهبه ظلالاً عميقة عليه.

ووصلني من بعدُ، كتابُ الصديق بيضون عن الإمام علي، فقلتُ: أخيراً أدار إبراهيم قلمه في هوى الإمام. وقرأتُ من همزة إبراهيم إلى ميمه، ومن بائه إلى نونه، فكنتُ وأنا بين طيِّ الورق ونشره، أرى إبراهيم آخر، لا صلة له بذاكَ الذي يتبجح، ويتبسّط، ويندهش. ويخطف، ويتذوّب، لقد محا إبراهيم كلّ وجوهه، ولم يُبق إلاّ على وجه المؤرخ، وهو على ذلك في كل ما كتب من تاريخ. ولكن كيف استطاع وهو المفتون بالإمام، والملتمع بالشعر، ومنشِئُ التحبير البهيِّ في النثر، أن يكتب عن الإمام، على أن الإمام مادةٌ للتاريخ، وإبراهيم محضُ مؤرخٍ، لا أقلّ ولا أكثر.

وطويت الكتاب، ووجدتني في قناعة قدّمها بيضون إليَّ وإليكم، وهي: أن يُحقَّ الإمام، وأنتَ بغير هوىً إليه، لأفضل له ولكَ، من أن يُحقّ وأنت غريق هواه.

كيف استطاع إبراهيم بيضون، أن يُغلِّب تجرّد التاريخ على عميق إيمانه بالإمام، وهواه إليه؟! هنا تكمنُ قيمة المؤرخ، خصوصاً وأنه إذا تجرّد، أنصف وأحقّ، وعدل واستقام. ولا أظن أن أحداً يعطي الإمام من الحق، ما يعطيه مؤرخٌ، هو متنّزه عن أي ميل، وأي غرض. وهذا ما فعله الصديق بيضون.

ـ 3 ـ

سأدخل في كلام، قد لا يثير أي رضاً عني، ولا يرفع أية ريبة، وهو كلام على الدولة والدين والشعر. لقد ظلّ الدين والشعر متلازمين متداخلين، حتى أوجد الدين لنفسه أجوبته النهائية، فأُنزل، ووحّد، وعُقد عليه، وشرّع، وعاقب وثوّب. وحصل يوماً أخيراً بجنّةٍ وجحيم. فانفصل الشعر عنه، إذ ليس للشعر أي جواب نهائي. أما الدين والدولة، وهي في الأساس تقلّب دائم من حال إلى حال، فالسؤال معهما: كيف نضع لا متغير في متغّير؟ ومتجانس في متناقض؟

وثابتٍ في متحرّك؟ ونهائي في لا نهائي؟ وإذا كان الأول من صفات الدين، فإن الثاني، من المستحيل ألا يكون من صفات الدولة. هل من مُركّب الداخل الديني صراع طبقي، النّص فيه يمحو النّص؟ هل للدين قضاءٌ ما صَلُح أمسِ منه فسَدَ فيه غداً؟ وهل جمهورية في الدين تُلغي منه ماكان في مَلكية؟ وهل للدين رغبةٌ في أن يتغيَر لصالح معنى الدولة ويظلّ ديناً؟ وهل للدولة رغبة أن تتغيّر لصالح معنى الدين، وتظل دولة؟ وهل قامت دولةٌ في التاريخ، بغير نبابيت، وسجونٍ، ومقاصل، ضدّ ما للناس من حقوق؟ وهل في نصوص أي دينٍ، سجنٌ لمظلوم، ومقصلة أو نطعٌ لذي حق، ونبّوتٌ يرفخ رفخ الرغيف ظهر الجائعين؟ عِشرون قرناً مسيحية، وخمسة عشر إسلاماً، ما التقت الدولة فيها الدين، إلاّ وغُلب معنى الدين بمعنى الدولة. ورأيي أن المسيحية والإسلام، قد توقفا كدين محضٍ وخالص، باغتيال الإمام المكرّم الوجه عليّ، وقطع رأس القديس بولس الرسول.

حاولت مسيحية الكنيسة عبر التاريخ، أن تضع يدها على سيرورة الأرض، كقائد عربة، يستقلُّها الناس إلى السماء. فماذا حدث؟ اتخذت الكنيسة لنفسها صفة الدولة، وراحت عربةٌ تذهب بناسٍ إلى الجحيم، وعربةٌ تذهب بناس إلى السماء، رغم أن الدينونة لم تجئْ بعد. أما الكنيسة، فأعجبتها الأرض، وبدلاً من أن يقود رجالُ الدين عرباتهم إلى السماء، قادوها إلى المُلك، والحرب، والصَّك، والمحكمة، وأقاموا السجون وتفننوا بشاعرية التعذيب، ووازنوا بين أنهر الأرض ماءً، ونهرهم دماً، وكفّروا العِلم، وأقاموا المقاصل للفكر، وانقسموا، واحتربوا، حتى ما أراش أحدُهم الآخر سهماً، إلاّ واستقرّ في خاصرة المسيح. ولولا تدخّل القانون المدني، لصحّ في المسيح قولُ أبي الطيب:

فصرت إذا أصابتني سهام تكسّرت النصال على النصال

وأسأل: منذ معاوية حتى اليوم، أين استقرّت سهامُ المسلمين؟

ـ 4 ـ

كنتُ بين الحين والحين، وأنا أقرأ كتاب الصديق بيضون، أحزن وأتألم، رغم كلّ ما فيه من جفاف وجداني. فأنا، واعترف بعمق الصدق، لم أحبَّ في أي دينٍ وأية دنيا عظيماً كعلي. ماذا تريد هذه الأرض؟ ألا يكفي أن لها عليًّها لتستقيم؟! ماذا تريد بعدُ هذه الأرض؟ أدياناً؟ إن لديها. مصلحين؟ لديها. رسلاً؟ لديها. ثورات لديها. مفكرين؟ عباقرة؟ عظماء؟ لديها. ورغم ذلك، فالشرُّ يملأ العالم، والقويّ الساحق سيد الزمن والتذابحُ، والتناحرُ، والتباغض، ثالوثُ علاقةِ أهل الدين بالدين، وأهل الدنيا بذي الدنيا. والمسيح بعدُ، لم يُنزلوه عن الصليب، وبولسُ بعد، لم يُلَمَّ رأسُه، ومحمدُ بعد، لم يزل في حالة النزع الأخير، وعليّ بعد، لم يجف دمُه، والإسلام والمسيحية ذهبا فرقاً وشيعاً وأيدي سبأ. وصراعٌ بين أهل مذاهبِ دينٍ واحد، أشدُّ وأدهى من صراعٍ بين أهل دينين. والأجراس تُقرع، والمآذن تكبِّرُ، من غير أن يأتي أيُ سلامٍ. قرونٌ وقرونٌ من الحضارات والثورات، وألفان وألف ونصف الألف، لدينين بأكرم كتابين ورسولين، ويأتيك اليومَ، أقوى رئيس دولة في الأرض، فلا يعنيه من استشهاد طفل اسمُه محمد الدرّة، أكثر مما كان يعني اصطياد الغزال، لفرسان يتباهون وهم يأكلون لحمه، باقتناء أفضل الكلاب، أما ثقبٌ في دولاب جرافة إسرائيلية، تهدم بيوت الفلسطينيين، فهو ثقبٌ في رئتي ذلك الرئيس.

لم يزل الإنسان كالمسيح حزيناً حتى الموت، وكعليّ: سلوني قبل أن تفقدوني.

أين الدين؟ يا صديقي بيضون، وأين تراث الخلاص البشري؟ أيها المتألم، رغم أنك لم تُظهر في كتابك أيَّ ألم، وأيها الحزين، رغم أنك لم تُبق في كتابك على أي حزن.

أظن أن السيد المسيح، والرسولَ الأكرم، والإمامَ المكرمَ الوجه، لم يخرجوا بعد من الإنجيل والقرآن والنهج. خرج فقط، من أغلق عليهم بمفاتيح

أبدية، خرجت الدولة، وراحت باسمهم وباسم سواهم، تفترع عنق الحقيقة، وتموِّهُ بالسواد بياض الروح، وتحكمُ بالسيف رَحِم أمومة الأرض. إنها في خير ما فيها الشرُّ الذي لا بدّ منه.

هذا ما أخرجني إليه، دخولي كتاب الصديق بيضون، فقد قدّم إليّ وإليكم، قناعةً أخرى، هي أن معاوية قد غلب الإمام بالدولة، وأن الإمام قد غلب معاوية بالدين. وإذا كان للدولة حدودٌ، كما القومية، فإن للدين إضافةً هي الأرض، وحدوداً هي الجنة. أما الشعر، فلكلام آخر فيه.

فيا صديقي الأحبّ، كلَّ ليلة أطبق اجفانَ رأسِ بولس الرسول المقطوع، وأُلقي برأس الإمام على القلب، وأقول: ليت لا دولةَ في الأرض، أما وقد وُجدت، فليت لا دين يدخل دولةً في الأرض، إذ لا سلامَ عليها، ولا رحمةَ للهِ لها ولا بركات.



ناظم ديوان التاريخ العربي

طلال سلمان

ناشر جريدة السفير

أيها الأصدقاء، أيها السادة والسيدات من رفاق الكلمة:

مُفرحٌ أن ينظم التاريخ شاعر، وأن يقرأ وقائعه «عاملي» تشكل أرضه الحد الفاصل بين الصحيح والمزور، وبين الحقيقة المضيعة عمداً عبر التوازن المفقود بين الحق المهمل والمنسي لضعف أهله، وبين القوة التي تفرض منطقها تاريخاً مقلوباً لأرض هي منبت التاريخ وأهلها فيها إطاره وسياقه، منها ينبع وإليها ينتهي مهما شدته فحرفته عواصم القرار البعيدة.

والدم المقاوم هو السياق، يرسم بالقاني الحد الفاصل بين أهل التاريخ وأرضه وبين الآتين من خارجه وخارجها ليصطنعوا من الأسطورة دولة تلغي كل من وما عداها، فيكون للأرض اسم غير اسمها وللبشر ملامح الأغراب، لا الشمس طهّرتهم ولا منحهم ترابها المبارك سمرة البشرة التي ميزت النبيين والصديقين كما مساكين الأرض من أمثالنا مجتمعين!

كيف بنت جبيل ستسمي فلسطين إسرائيل، وهي إن أنكرتها أنكرت ذاتها وأهلها وكل أولئك الشهداء الذين عبروا إليها أفواجاً إثر أفواج لكي تبقى لها هويتها واسمها ومسجدها الأقصى الذي باركنا من حوله، وناصرتها التي منها جاء عيسى بن مريم بكلمة الله؟!

كيف يكون خارج التاريخ هذا الذي يسكن فيه، باسمه وأسماء آبائه وأجداده وأسماء الدروب والجبال والبطاح والقلاع والشجر والأنهار والنجوم الهادية... وقد استكمله فصولاً بأسماء ذريته فإذا البيت مؤلفه الأكمل والأجمل!

أيها الأصدقاء والصديقات:

مفرح أن ينظم التاريخ شاعر، يعيش بالفرح الإنساني النبيل، يعشق الأرض بناسها، لا يفصلها عنهم ولا يفصلهم عنها. فليس التاريخ مركبة فضائية تدور في سديم الفراغ، بل هو حصيلة الصراع على الأرض وعلى السلطة، أي على حكم الناس في أرضهم.

ومفرح أن يكون الشاعر ذا رؤية سياسية، وأن يقرأ سيرة السابقين بعقله قبل عاطفته، وأن يقرأ المجريات بفكر مفتوح وليس بعصبية مغلقة، وأن يقرأ الوقائع السياسية بمنهج تحليلي يعيد إليها قوامها المفتقد نتيجة الانغلاق بالتعصب أو الكسل في البحث والتنقيب أو التعنت في الاستنتاج بما يلائم الهوى أو الغرض أو تجنب مخاطر الاجتهاد حتى لا تكون فتنة... فإذا النتيجة التأسيس لفتن تتوالد باستمرار حتى تفرض نفسها سياقاً بديلاً للتاريخ المستمر والذي يصنع الغد من رحم الماضي وليس من خارجه.

وكثير من المؤرخين كتبوا أو أعادوا كتابة تاريخ الحكام ونسوا أو تناسوا المحكومين، وأغفلوا أو تجاهلوا الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي، فاغتالوا الناس من غير أن يصلوا إلى الحقائق التي تفسر الأحداث وتعطيها مدلولها الفعلي.

وإبراهيم بيضون انتدب نفسه لمهمة صعبة: أن يقرأ ثم يقارب تاريخ المحكومين، انتفاضاتهم، تحركاتهم الشعبية، ثورات غضبهم بجذورها الفكرية كما بظواهرها الاجتماعية ومعطياتها الاقتصادية.

فمن كان الشاعر عنده أهم من السلطان، والأرض تعطي الحقيقة قداستها، لا بد أن تكون قراءته للتاريخ مختلفة جداً. ذلك أن التاريخ ليس تراكماً عشوائياً للحوادث والأحداث وسياقاً منتظماً لإنجازات السلاطين.

وعلى امتداد ثلاثين سنة أو يزيد عكف إبراهيم بيضون على إعادة نظم التاريخ برهافة الشاعر التي ثبت أنها لا تتناقض مع دقة العالم، وإن كان لها من قوة التأثير والقدرة على كشف الحقائق المختفية وراء السلوك ما يكفل فضح التعصب والعصبية والوتر الشخصي أو النقص في دقة النقل والاقتباس.

وفي كثير من الكتب التي ألفها واقتبسها أو ترجمها بعض المحكومين بموقف مسبق، خلاصته احتقار العاديين من الناس، البشر الطبيعيين، أي كل الناس، وتقديس الحكام وتصنيمهم واعتبارهم أساس الكون وسر الوجود، يتبدى وكأن أولئك الحكام اقتتلوا واصطرعوا وتحالفوا وقاتلوا فانتصروا أو هزموا في صحراء خالية من البشر، أو أن أولئك البشر كانوا خشباً مسندة، مجرد عساكر أو رعية لا رأي لهم ولا دور، بل ولا فكر عندهم ولا تطلعات، لا يشغلهم همّ اليوم ولا القلق على الغد، لا يعترضون ولا يتذمرون بل يحمدون ويشكرون أو يكفرون بالنعمة فيعدمون ويعلقون على المشانق ولا قضية لهم أو نصير.

مُسخت المعارضات ووجوه الاعتراض والطموح المشروع إلى التغيير وإلى الأفضل وتم التشهير بالكثير من المناضلين والدعاة والمبشرين بالغد الأفضل والساعين إلى تأمين حياة كريمة للناس في دولة تقوى بمواطنيها الأعزاء لا بجيوشها الجرارة، وتقوم على أكتافهم وأفكارهم ومطامحهم وأقلامهم وليس على المرتزقة والإنكشارية والجنود المستقدمين من الخارج والذين بعدما اعتُمدوا حماة للنظام في وجه شعبه انقلبوا على النظام وجعلوا الخلفاء عبيد أهوائهم وأغراضهم وشطبوا العروبة باسم الإسلام ثم أقاموا سلطتهم خارج

الإسلام فدالت دولهم تاركين الأمة غارقة في دياجير التخلف والطقوس اللاغية للدين ونقص الولاء للأرض لأن السلطان عدو الوطن.

أيها الأصدقاء والصديقات:

آسف لهذا الاستطراد السياسي، لكن إبراهيم بيضون مؤرخ صاحب موقف، وهو عبر مؤلفاته وكتاباته التي ملأت ثلاثين عاماً من عمره أو يزيد، عزز موقفه بإعادة قراءة الوقائع بعين الناس، مسقطاً عنها الظل الأسود للسلطان الأسود فجاءت مؤلفاته شهادة تنصف الناس الذين قتلوا مرة بأيدي السلاطين ومرة أخرى بأيدي بعض مؤرخي السلاطين.

منذ ثلاثين سنة أو يزيد... يعني نصف عمره، هذا الشاب الذي أغواه الشعر فحفظ المعلقات وقلد المتنبي وبصم أبا نواس ثم تفرغ لحماية آثار موسى الزين شرارة والمليون شاعر عاملي الذين غنوا الأمة وهم يسمرون في دردارة الخيام.

لكأن هذا الذي يتنزه بين رياحين الشعر في فترة الاستراحة ما بين كتابين قد ولد والقلم في يده، حتى استطاع أن ينجز 15 مؤلفاً وحوالى ثلاثين بحثاً ودراسة ومساهمة في كتاب، في وقت فراغه من التعلم ومن التعليم ومن العمل لإنجاح مشروع شقيق روحه الدكتور كامل مهنا في مؤسسة «عامل»، ومن تأمين النصاب في المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ومن المساهمة في المؤتمرات والندوات... بغير أن ينقطع عن سهرات السمر وعن تمارينه لإضافة حركات جديدة إلى الدبكة الخيامية!

إبراهيم بيضون:

شكراً للأخوة في إيران الذين كرموا ناظم ديوان التاريخ العربي، وأتاحوا لنا هذه الفرصة لأن نحييك منتجاً لم تنقص الغزارة من قيمة نتاجه، ولم تأخذه المعرفة إلى الغرور وادعاء احتكارها، بل حرّضته على مزيد من الاجتهاد.

وشكراً للذين أشركونا معهم في تكريم العلم بشخصك وتكريم الذات عبر صديق العمر الذي يحمل بنت جبيل في قلبه باعتبارها أرض التاريخ المكثف للبنان وفلسطين والعرب أجمعين.

وإلى اللقاء في الدرداره لنسمع ـ الكتاب ـ القصيدة الجديدة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

قليل من أشياء القلب

إلى أبي علي الأخ د. إبراهيم بيضون

حبيب صادق

الأمين العام للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي

رأيتني وأنا مقبل على قراءته، في الجوهري من فصوله، كأنَّما أقرأ ذاتي فصلاً فصلاً، فأخذني، من ذلك، طيف من الرهبة على مثله من الحيرة، إذ كيف يتأتى لي أن أكتبه، بأمانة الموضوعي، من غير أن أقع في غواية الذاتي، وقوع الوجه في صفاء المرآة... فالكتابة عن الذات ضرب من ضروب المغامرة وشأنه أن يسلمك، مهما حاذرت، إلى طريق حافل بالمزالق والمهاوي فكيف تحظى بنعمة السلامة إن لم تكن متمتِّعاً بروح الاقتحام والمجازفة...

فسامح الله أبا علي فقد زيَّن لي، بلطفه الغامر، ركوب هذه المغامرة وليس لي بأهلها من نسب...

ولكن ما إن استقبلت، هذه الدعوة الكريمة، بما تستحق عندي من حفاوة حتى وجدتني أمام خيار واحد يقتضيه شرط الإمكان، وهو أن أقارب بعض العناوين، من كتاب سيرته العامر، لكونها الأقرب تناولاً والأكثر حميمية، بالنسبة لي، واتقاء الذهاب بعيداً في الآفاق التي سيحلِّق نحوها غيري من أصحاب الكفاءات العالية في هذا اللقاء.

أقف، هنا، وأستوقف عند ثلاثة عناوين توائم:

ـ فمن باب العنوان الأول يطالعك من أبي علي وجه تتجلّى فيه الروح العاملية بأصفى دلالاتها وأصدق رموزها وأنبل المعاني. . . فهو مسكون بهذه الروح حتى الجمام. ولجبل عامل، أي الجنوب بلغة الإدارة اللبنانية، روح خاصة، لم تهبط إليه من خارجه، ولم تعلق به علوقاً عابراً بل هي انبثقت من أصالته العربية العريقة، انبثاق الماء من قرارة الينبوع، والتحمت به كما يلتحم الطيب بورق الياسمين.

فلا عذر لك، إن كنت من طائفة المريدين، إن لم تستكشف هذه الروح في خلايا المصطفين من أبنائه ولم تستشف طلعتها المظفَّرة في غبار أيامه وتستنشق أريجها العذب من رئتي ترابه. . .

فإن جئت أبا علي، في يومي اغتباطه وكدره، وجدته في مقام المصطفين، فهو الابن المولَّه بأرضه العاملية فإن أصابها مكروه رأيت عينيه تنزفان دماً وإن أصابت خيراً وعزاً رأيته يتدفَّق فرحاً وانتشاءً.

من هنا كان صاحبنا حسير القلب دامي العينين من وقوع عاملة في أسر الاحتلال. . . ثم صار إلى حالٍ من السعادة والاعتزاز لا توصف إذ شاهد، مبهوراً، قلعة الاحتلال الفولاذية تتهاوى تحت ضربات المقاومة وتتناثر هباء. . .

إنَّ الروح العاملية قد استعادت ذاتها، بقوة الإرادة، معيدة إلى الوطن جناحيه وفضاءه الطلق. . . إلاَّ أنَّ الإدارة الممسكة بقياد الوطن لم تكن على مستوى الحدث التاريخي فعجزت عن استثماره في إعادة بناء الداخل تأسيساً على معنى هذا الحدث العظيم وانطلاقاً من ساحته الأساس: جنوب الوطن. . .

ـ ومن باب العنوان الثاني يطالعك، من أبي علي، وجه الإنسان الشاعر. . . ولا بدع فهو، في أرض الشعر، ولد وفيها نمى عوده، وتفتَّحت لغة قلبه وأورقت لديه الذاكرة. . .

وإذا كان الشعر صوت الروح المشتعلة أبداً فهو أحد الناطقين به في القول

وفي السلوك معاً، وهو إذ استأثرت به الكتابة التاريخية فقد أسبغ على هذه الكتابة الجافة، بطبيعتها، نداوة الشعر وعذوبته فتدفَّقت من قلمه سائغة اللفظ، رشيقة الحركة، رائقة الأسلوب، من غير أن يمسّها وهنٌ أو تهافت سواء في رصانة البحث أو موضوعية الاستنتاج أو سداد الحكم. . .

بيد أنَّ هذه الكتابة، برغم إطاعتها لذائقته الأدبية، لم تصرفه، صرفاً بائناً، عن قول الشعر إبداعاً أو رواية، فكثيراً ما يعود إلى وارف ظلاله فيستقي من زلاله ويطلق صوته الشعري مبدعاً أصيلاً أو يروي الجميل المختار، من الشعر العربي، في انجذابٍ صوفي إلى روائعه القديم منها والحديث.

وفي استدراك عاجلٍ، نشير، هنا، إلى أنَّ إبراهيم بيضون الشاعر، لم تتألَّق صورته لدى العامة على نحو ما تألَّقت لدى الخاصة، من إخوان المودة والصفاء، لأمرٍ يعود إليه في خياراته الإبداعية، فلعلَّه آثر الانصراف، بما وسعه من موهبة واجتهاد، إلى الخوض في محيط التاريخ غوصاً ودرساً وتحليلاً وكتابة فتألق نجمه كمؤرخ شامخ القامة لدى العامة والخاصة. . .

ـ وأخيراً، يطالعك، من أبي علي وجه بالغ الخصوصية تتعذَّر قراءته، في يسر وعمق، على غير المنتمين إلى أسرة ذلك البيت الجنوبي المرصود، منذ تأسيسه، لقضيتين متلازمتين: قضية الجنوب باعتبارها رمزاً تاريخياً للمسألة الوطنية والقومية في لبنان، وقضية الثقافة الوطنية في بعديها العربي والإنساني وفي مضمونها الديمقراطي التقدمي. . .

هذا البيت هو المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ولعلَّ من الصواب تسليط الضوء، قليلاً، على طبيعة العلاقة الخاصة بهذا البيت للوقوف، بيسر، على علاقة إبراهيم بيضون الشخصية به. فتلك العلاقة الخاصة، في تقدير العارفين، تتخطَّى المتعارف عليه من علاقات سائدة في المنتديات الثقافية، فهي علاقة جوانية، إن صحَّ التعبير، لا تتقيَّد بضوابط الشكل وبالحدود المرسومة بقوة النظام، بل هي أشبه بالانتماء العائلي المصفَّى، إنما عن قناعة واختيار، وربما

تقع، إن شئت، على أدق تعريف لها، من قول معبِّر صدر، عفو الخاطر، عن لسان إبراهيم بيضون يوم زرناه مهنِّئين بولادة ابنه الوحيد علي، حفظه الله، فبادرنا بالقول مبتهجاً: لقد زاد، اليوم، عدد أفراد أسرتنا واحداً. . .

تلك هي أسرة المجلس يجمع أفرادها الانتماء الحميم إلى رسالته ويحدوهم إلى الإسهام الطوعي، في تحقيق أهدافه، بعيداً عن قيود الإلزام والمساءلة. . .

ولعلَّ أبلغ تعبير عن هذا الإسهام الطوعي ما قام به أبو علي من جهد مرهق شاق، في طليعة لفيف من أعضاء المجلس وأصدقائه، من أجل استنقاذ مقره المركزي في بيروت من محنة المصادرة إبَّان انفلات القوة القاهرة من عقالها أواخر فصول الحرب الأهلية السوداء. . .

وبعد لأي أثمر ذلك الجهد فتمَّ الإفراج عن المقر إنَّما مجرَّداً من غالي محتوياته وفي رأسها المكتبة المكتنزة بالآثار العاملية المتنوعة. . .

أما عن الدور الجليل الفائدة الذي قام به أبو علي، وما يزال، دعماً لمسيرة المجلس، فالحديث يستدعي مجالاً أرحب من هذا المجال، ولكن لا يسعنا إلاَّ الإشادة الخالصة بتلك الجهود التي بذلها، بسخاء وبراعة، ممثلاً المجلس في المؤتمرات الثقافية والمحافل الأدبية سواء في لبنان أو في غيره من البلاد العربية كمصر والمغرب على سبيل المثال.

من هنا تولَّدت لديه تلك الخصوصية بعلاقته بالمجلس الثقافي للبنان الجنوبي. . .

ومن هنا آثر المجلس بحبه واهتمامه كما استأثر من المجلس بتقديره له واعتزازه به. . .

وبعد، فتلك إضاءات خاطفة أطلقناها، في حدود هذا الحيِّز الضيِّق من

الوقت، على ما نراه قريب التناول لنا من فيض العناوين التي يحفل بها كتاب أبي علي المفتوح على مستقبل زاهر...

فتحية من صميم القلب إلى الأخ العزيز الدكتور إبراهيم بيضون. وعهداً في مواصلة الطريق معاً من أجل قيامة جبل عامل في قيامة لبنان وطناً للسيادة والحرية والعدالة والديمقراطية والعروبة ومن أجل تعزيز الثقافة الوطنية ودعم مؤسساتها الفاعلة وفي مقدمها الجامعة اللبنانية الناهضة بعبء ديمقراطية التعليم والمسؤولة عن تبريره وتطويره... إنَّما أمرها مشروط باستعادة ذاتها مستقلة القرار، موفورة القدرات، منذورة للتجدد والتجاوز.



الشغف بالمنهج

د . أنطوان سيف
أمين عام الحركة الثقافية ـ انطلياس

لقد تهيَّب الدكتور إبراهيم بيضون موضوع بحثه، وقاوم طويلاً إغواءات المغامرة في إعادة تأريخ معارجه ومنحدراته. وعندما لبَّى نداء الاستحقاق، ودعوةَ القولِ المضافِ إلى آلاف الرواة الذين لم يتركوا لغيرهم على كرّ القرون أكثر من التكرار، احترزَ من ألاَّ يُرى إلى طرقه الباب مجدداً سوى ذريعةٍ مموَّهة لا تُفصح عن مكنونات دوافعها الراسخة: الفردية والجمعية؛ ولم يكتم الاعترافَ بقلقه من ركوب هذه المجازفة: «فالمؤرِّخ ـ قال ـ دائرتُه مفتوحة على الخطر».

لقد حزم أمره بالعودة إلى الساحات المُرَّة نفسها التي استهلكت كلَّ سِنيّ الخلافة الراشدة الأخيرة، واستولدت التوتُّرَ الأول في الوعي التاريخي الإسلامي حيث يقف الإمامُ عليّ، بقامته الإسلامية الكبرى، يتلقَّى منه وعنه أقسى الضربات التي حفرت عميقاً أهمَّ المنعطفات.

فعندما يسوِّغ المؤرِّخ نزوله حلباتٍ قديمةً مشحونةً سال عليها الكثير من المداد بقدر ما سال فيها الكثيرُ من الدماء، فإنَّما يزعم بأنَّ في جعبته أدواتٍ منهجيَّة حديثة استلَّها من مبتكرات عصره الحديث ـ وعصرُ المؤرِّخ هو دائماً عصرٌ حديث، مع كل ما يضمر الحديث، وليس من غير ادِّعاء، من أسبقيَّةٍ معرفيَّةٍ على من سبقوه! كفيلة بأن تُفسح لقوله مكاناً.

هذا بالضبط ما يؤكده المؤلِّف بقوله: «موقعي موقع المؤرخ بحياده وموضوعيَّته»، و«قراءة تاريخ الإمام بناءً على رؤية علميَّة موضوعية» (ص9)، وهذه القراءة ليست برأيه سوى «قراءة هادئة لتاريخ عاصف» (ص8).

الشغف بالمنهج ليس مسوِّغ البحث وقاعدته، بل هو أيضاً فرادته (المنهج أولاً، والمنهج أخيراً، كما قال)، لأن «مؤسسة آل البيت» التي منحته الجائزة على كتابه «لها، كما يقول مفاهيم متطورة على صعيد المنهج».

ثمة استدعاء متبادل بين المنهج والنهج: «منهج المؤلف» ونهج «الإمام» هذا النهج الموضوع بإبرازٍ بين مزدوجين في عنوان كتابه بمواجهة المزدوجين اللذين يطوِّقان عبارة «رواية»، رواية التاريخ، يستدعي هو بدوره ضمناً المقابلة/ المماثلة المعنوية للغوية بين الرؤية والرواية (رؤية «النهج» و«رواية» التاريخ).

إلامَ آلت عند المؤلِّف هذه «المحاولة الصعبة في عالم الإمام»، القراءة العلميَّة للنص؟ إلى أيِّ جديد مبتكر؟

لقد أدَّت إلى:

ـ أن «كان الإمامُ عليّ صاحب مشروع جذري اصطدم بمشروع توفيقي» (ص113) ويرى في «الجذريَّة» معنى مثالياً (وربما سبباً للهزيمة؟) وإلى «التوفيقية» معنىً قدحيًّا سلبياً. وفي هذا الموقف تقديم للنظرة الأخلاقية.

ـ وكان «هدف عليّ بناء مجتمع عقائدي» (ص 114).

ـ وكان له «نهج إصلاحي اصطدم بنهج قبلي» (ص118).

ـ و«في مشروع عليّ، الدولة هي دولة الإسلام حاملة فكره ورسالته وتجربته، من دون أن يعني ذلك أنها دولة دينيَّة» (ص131) حتى وإن كانت الإمامة أصلاً من أصول الدين.

ـ ويحذِّر بيضون، لفهم الإمام، من الاكتفاء بالنص وتجاهل مواقفه الثابتة من جمهور المسلمين إلى «الانصياع دائماً لرأي الغالبية» (ص51)، لأنه التزم

دائماً موقف «الأكثرية» (ص50)، ولكنَّه يقول، مع ذلك، إنَّ هذا النهج لم يكتب له النجاح. . . واقتصر على قلَّة نخبويَّة! (ص116).

يمكن لناقد تقليدي من النمط الفيلولوجي أن يعكف على هذه النصوص لينبش فيها المعاني والترادفات والتناقضات الضمنية والتأرجح بين «النخبوية والأكثرية»، بين الرؤية «الإصلاحية» والأداة «القبلية».

كما يمكن أن يُرى إلى هذا العرض صعوبات عضوية للوفاء بمتطلبات المنهجية الوضعية تؤدي لا محالة لا إلى قراءة هادئة في تاريخ عاصف بل إلى «قراءة عاصفة لتاريخ عاصف»، قراءة تشبه موضوعها عندما تتحرَّر، بوعي تام وإرادة، من الذاتية السيئة لتلج، كما يقول ريكور، الذاتية الجيِّدة، أي الانتقال من ذاتية الأنا إلى ذاتية الإنسان!

إذ كيف يُستنبت الهدوء من الجرح الكبير؟! الجرح الذي فينا، أو الجرح الذي نحن؟

إن استرداد الإمام إلى «قراءة هادئة» هو اتهام ضمني للقراءات غير الهادئة من نوع «الذاتية السيِّئة»، الذاتية الجاهلة. فالمؤرخ يدرك أن موضوعية التاريخ لا تنفصل عن ذاتية المؤرخ.

بهذا المعنى، فإن «الإمام علي» يحتمل رؤى من عيار التاريخ الأوسع، الماكروتاريخ، الذي تلتقي فيه الأحداث الكبرى المأساوية بعبرها الإنسانية الكبرى.

بهذا يقرأ كتاب الدكتور إبراهيم بيضون بمنظار اجتماعي/ ثقافي مموضَع هو حصراً منظار بيئته اللبنانية. لقد تكلم على الإمام «بموضوعية/ ذاتية» لقارئ عالمي مفترض ليس من شيعته، عن موضوع ذي أبعاد إنسانية كونية، أي عن إرث حضاري مشترك حيث الجرح والفكر توأمان. ولا أعرف إن كان يعرف أنه ـ وبصرف النظر عن التنظير لتقنيَّات المنهج (أو المناهج) ينضمُّ بعمله إلى رهط

من مواطنين مسيحيين أيضاً الذين رأوا في الإمام نبراساً عالمياً وتراثاً مشتركاً، أمثال ميخائيل نعيمة، ونصري سلهب، وسعيد عقل، وجورج جرداق في موسوعته «الإمام علي صوت العدالة الإنسانية» التي قال فيها الشيخ محمد جواد مغنيَّة: «من قرأ كتابَي عبَّاس محمود العقاد والدكتور طه حسين في عليّ يأخذه العجبُ أيَّ مأخذ كيف ذهب صيتُهما إلى أبعد ممَّا ذهب إليه صيت جورج جرداق»!

كتاب إبراهيم بيضون هو أيضاً وخصوصاً نتاج وطني بكل ما تحمل الوطنية من مجافاة غالباً للوقائع العينية، تماماً كما «نهج البلاغة» منارة بعيدة تدلُّ إلى آفاق لا إلى مواقع عينية! ولئن أراد لكتابه تبويباً ضمن «تاريخ المؤرخين»، فإن «الخطورة» لا تطول المؤرِّخ بل تلك الحالة التي ربما جعلت صوته لا يُقال أو لا يُسمع أو ينضم إلى قارعة التاريخ.

لقد كتب عمَّن قال لأحد عمَّاله، عندما كان في سدَّة الخلافة: «إياك والاستئثار بما الناسُ فيه أسوةٌ».

الحقيقة بين ثنائية الإيمان والعلم

الدكتور أسامة محيو
مدير كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الفرع الأول

أيها الحفل الكريم:

إبراهيم بيضون هو أكثر من أستاذ جامعي وأكثر من باحث وأكثر من عالم وأكثر من صديق، إنه كيمياء خاصة من الأحاسيس المرهفة والأخلاق المترفعة والعصامية التي تنشد الحقيقة بين ثنائية الإيمان والعلم.

فلا عجب أن نلتقي اليوم لنكرمه لنيله جائزة على كتابه عن الإمام علي ، الذي سكن عقله وقلبه بوصفه باباً لمدينة العلم وقبساً من أنوار الإيمان. لقد برهن إبراهيم بيضون مرة أخرى أنه بوسع العلم أن يقارب الإيمان كما خاطب الإسلام غير المسلم بالمنطق، محققاً نسيجاً خاصاً للكتابة التاريخية في أسلوب يتحلى بالصناعة اللغوية والذوق الأدبي الرفيع. فعلى الرغم من عشق إبراهيم بيضون لشخصية الإمام، إلا أنه قدم معالجة أكاديمية لهذه الشخصية الفذة والنادرة نالت استحسان المرجعيات الروحية في إيران، فنعم الكتاب ونعم الاستحسان.

وعلى أهمية هذا الاحتفال التكريمي لهذا النتاج الأكاديمي المتميز، إلا أن السبق بالتقدير جاء من خارج المؤسسة، كما هي الحال بالنسبة لأعمال كثير من أفراد الهيئة التعليمية في الجامعة اللبنانية، الأمر الذي يدعونا إلى ضرورة رعاية

هذا الجسم المعطاء والمبادرة بإيفائه جزءاً من حقه علينا حتى يأتي العرفان من أهل البيت قبل مؤسسة آل البيت.

فتحية إلى إبراهيم بيضون، الأستاذ الجامعي بامتياز، الذي بأمثاله تذكر الجامعة اللبنانية، وبروائعهم نباهي سائر الجامعات.

وتحية إلى الجامعة اللبنانية التي تتوق إلى المزيد من مراكز الأبحاث حتى نوفر لباحثينا البوتقة المحفزة للإبداع، فنغني منشورات الجامعة ونطلقها من المستودعات إلى مكتبات العالم.

طعم آخر للكتابة التاريخية

حامد الخفاف
رئيس فرع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها الحفل الكريم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في عالمٍ متغيرٍ، يكونُ الحديثُ عن الثقافةِ حديثاً عن الهويةِ الحضاريةِ، هذا العالم الذي اتخذ من (حوار الحضارات) أو الثقافات، عنواناً لافتتاحِ الألفية الثالثة، وهي ـ أي الثقافةُ ـ بهذه المعاني مرتكزٌ معرفيٌّ ثابتٌ للتأصيلِ والانتماء.

أقولُ هذا باقتضابٍ ولا أسهب، لأنني في خمسِ دقائقَ يُفترض إلي أن أتحدث عن ثلاثة محاور: عن المؤسسةِ مانحة الجائزة، وعن الجائزةِ وهدفِها، وعن المكرَّم.

أمّا المؤسسة المانحة، فهي مؤسسة آل البيتِ لإحياءِ التراث، تأسست عام 1414هـ في مدينةِ قم المشرفة، وهي تُعنى بشؤون تحقيق المخطوطات والدراسات التالية، وقد قامت بتحقيقِ موسوعاتٍ كثيرةٍ من أمهاتِ عيونِ التراثِ الإماميّ، وفقَ أحدثِ المناهجِ الأكاديمية في تحقيق التراث، مبتكرةً لنفسها منهجيةً جديدةً رائدةً، أسمتها (منهجية التحقيق الجماعي)، وحازت على ذلك جوائز كثيرة لا مجال لذكرها في هذه العُجالة.

وقد استطاع عميدُها ومؤسسها سماحة العلامة السيد جواد الشهرستاني أن يتنقل بها ـ في سنواتٍ قلائِلَ ـ إلى أن تكون من أهمِ المراكز العلمية الثقافية في العالم الإسلامي، وأنشأ إلى جوارها مجموعة مراكز، من مكتباتٍ تخصصيةٍ في علوم الفقه والحديث والقرآن والتاريخ والأدب والقانون، ومعاهد للدراسات الفلكية والطبية، وبنك للمعلومات، وشبكات معلوماتية (انترنت) توصفُ بالريادة في مجال اختصاصها، بالإضافة إلى مدينةٍ جامعيةٍ لطلاب العلوم الشرعية والإنسانية، وغيرها من المراكز التي تضيق بها الدقائق الخمس.

كلُّ ذلك بعض من محاولات، تقوم بها المؤسسة، لتساهم في مساعي تأصيل الهوية والانتماء، الآنفي الذكر.

أمّا عن الجائزة، فقد بادرت مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بالتعاون مع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في الجمهورية الإسلامية في إيران إلى الإعلانِ عن جائزةٍ لأفضل كتابٍ مؤلفٍ عن الإمام عليّ بن أبي طالب ، وفي جميع اللغات العالمية، وبشقي التراث والمعاصرة، وجمعنا لهذا الغرض، كل ما استطعنا تجميعه من المؤلفات عن الإمام علي ، فناهزت حدود الأربعة آلاف كتاب، من جميع أنحاء العالم، وتشكلت لجنة علمية للتحكيم من العلماء الأكاديميين.

وكان هدف المؤسسة من ذلك تكريم المبدعين وتشجيعهم، دون موقفٍ مسبقٍ، فالجائزة لم تكنْ دعوةً للكتابة عن الإمام عليٍّ ، وإنما كانت تكريماً للمبدعين ممن كتبوا، ولا يخفى ما يعتور الحالة الأولى ـ في بعض وجوهها ـ من محاباةٍ ومجاملةٍ، وما تكتنزهُ الحالةُ الثانية من تفعيلٍ للرأي الحرِ، الموضوعي، الرصين الهادف.

وبكلماتٍ قليلةٍ، فقد رنَّ جرسُ الهاتف، كان على الطرف الآخر من قم، من يخبرني بأن الدكتور إبراهيم بيضون قد فاز بالجائزة الأولى للنص العربي المعاصر، بعد جوجلة تحكيمية شديدة ودقيقة لمئات النصوص. وقد مُنح

الدكتور بيضون الجائزة في مهرجان كبير عقد في مدينة قم يشاركه حشد كبير من العلماء والأكاديميين من داخل إيران وخارجها.

أما المكرّمُ، ذلك المتسلح بصمته، أو المترهّبُ به، المتكلمُ ببراعة، ذلك الذي نقرأ نصوصه فيكون للكتابة التاريخية طعم آخر، فهي أقرب للشعر منها إلى النثر، فلا تدري بأي شخصية تعجب، بالمؤرخ الذي يمتاز بشمولية المعرفة، وحسن الأداء، وقوة العرض، وتعدد الفرضيات، وموضوعية الاستنتاج، أم بالأديب الذي يعزف بقيثارة الكلمات لحن العروض نثراً، فتنتظم بين يديه انتظام حروف المرويّ أعجاز في قصيدة عمودية. فيمتزج التاريخ بالأدب، والعقل بالعاطفة، والماضي بالحاضر. فمن صليل السيوف واصطكاك الأسنّةِ، في معارك التاريخ إلى عطر زهر الليمون في روابي بنت جبيل ووديانها، وشتلة التبغ الأسيرة المحررة، تكتملُ الصورة، تلك التي رسمتَها بريشة الشاعر المرهف وقلم المؤرخ الجاد.

التكريمُ لشخصك، لعصاميتك الأكاديمية، ليراعك المخضب بلون الحقيقة، للمنهج الذي كتبت به ولا تزال.

التكريم للجامعة اللبنانية التي إليها تنتمي.

التكريم لرابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية التي تكرم اليوم الدكتور بيضون.

التكريم للبنان من خلال إبداعك.

وشكراً

التجديد في البحث التاريخي

الدكتور عصام خليفة
الرئيس السابق وعضو الهيئة التنفيذية
لرابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية

أيها الحفل الكريم،

في يوم تكريم المؤرخ د. إبراهيم بيضون، اسمحوا لي أن أحيي، في الدقائق الخمس، المخصصة لي خمس خصال قدّرتها فيه:

1 ـ الروح الإنسانية الطيبة، والمودة والصداقة التي يحملها للزملاء بعيداً عن كل مصلحة. فما التقيت يوماً بهذا الصديق إلا شعرت بدفء مودّته وكثافة إنسانيته ودماثة خلقه. وما لجأت إليه باستشارة أو بحل قضية إلا ووضع كل إمكانياته للمساعدة.

2 ـ الباحث الأكاديمي الغزير الإنتاج. فأبحاثه وكتبه في تاريخ العرب والإسلام فتحت خطاً تجديدياً وأبرزت أن أساتذة جامعتنا اللبنانية لا يقلون أهمية وعمقاً عن أساتذة أعرق وأهم الجامعات في العالم. إن جوهر العمل التاريخي التجديدي عند د. بيضون ينطلق من إخضاعه النصوص التراثية لمنطق الشك والتحليل والمقارنة، وإسقاط هالة التقديس عنها، واعتماد المنهجيات الحديثة في البحث والتأليف. هكذا أصبحت مؤلفاته سلطة معرفية هي من جوهر التعليم الجامعي.

3 ـ الأستاذ الأكاديمي الرصين الذي ترأس قسم التاريخ في كلية الآداب بكفاءَة عالية، ومارس مهنة التعليم برسولية وشرف، وكان محط ثقة الطلاب والزملاء والإداريين.

4 ـ رجل المؤسسات، العامل بدأب ومثابرة وصمت من أجل أن يصبح العلم والثقافة قاعدة لتقدّم مجتمعاتنا.

5 ـ وما قدّرته في صديقي د. إبراهيم ولا أزال روح المواطنية عنده. فما شعرت يوماً في مناقشاتي معه إلا أنني أمام مواطن يتعالى عن عصبيات المناطق والمذاهب والطوائف والأحزاب. إنه المحاور الهادئ الذي يتقبّل الآخر ويعرف جيداً نسيج هذا الوطن المرتكز على التعدّد والتسامح والحوار. والتزامه مواجهة خطر الاحتلال الداهم في جنوب الوطن لم يمنعه من ممارسة مقاومته بالإصرار على التواجد بين أهله وفوق أرضه ليمارس دور المثقف العامل بصبر وبعد نظر لترسيخ عملية التشبث بالأرض وبالإنسان.

ويا صديقي المؤرخ:

ها هي جامعتنا تنهي شهرها الثامن على رصيف الإهمال من المسؤولين الذين يسيرون في جنازتها تحت وقع سيل من الكلام البرّاق. فلا إصلاح ولا مصلحون وإنما عصبيات تطبق علينا من كل جانب. وهؤلاء المسؤولون أنفسهم لم يطلعوا ربما ـ على ما أوصت به المؤتمرات الدولية حيث «يتعين على المؤسسات أن تضمن لجميع أعضاء الأوساط الجامعية العاملين في البحث الاستفادة من التدريب والموارد وأنواع الدعم المناسبة». (المادة 5 من الإعلان العالمي بشأن التعليم العالي للقرن الحادي والعشرين).

«وإن مسألة تعزيز قدرات البحث في مؤسسات التعليم العالي التي تعنى بالبحوث مسألة تتسم بأهمية خاصة، ذلك أن أنشطة التعليم والبحث على مستوى عال عندما تجري في إطار مؤسسة واحدة، تؤدي إلى تحسين النوعية

لكليهما. وينبغي لهذه المؤسسات أن تحصل على ما يلزمها من دعم مادي ومالي من مصادر عامة وخاصة معاً».

إن إصرارك على عملية التجديد في البحث التاريخي أدى إلى ترجمة كتبك إلى اللغات الأجنبية. وليس غريباً أن يستفيد الإيرانيون من معارف علماء جبل عامل، وأن يقدروا جهدهم.

فبوركت لك جائزة مهرجان الإمام علي، ونحن على يقين من استمرار التدفق في عطائك الأكاديمي، ورغم كل سياسات الإهمال لجامعتنا اللبنانية ستبقى هذه المؤسسة خاصة من خلال الأساتذة الباحثين الكبار أمثالكم، قادرة أن توفّر لمجتمعنا سبل التقدم والإنماء الحقيقي.



يحفر بالكلمات تاريخاً صنعه الأجداد

د. رباح أبي حيدر
رئيس مجلس المندوبين في رابطة أساتذة الجامعة اللبنانية

السيد وزير التربية والتعليم العالي،

السادة الخطباء، سيداتي سادتي.

من جبل عامل، من أرض الوطن السمح، من عراقة العرب من إيمان المسلمين الأصيل، من هموم الإنسان المقيم أبداً على تخوم الصراع، من عبق التبغ الممزوج بعرق التعب، من عمائم العلماء وأقلامهم التي ما ارتهنت إلا للحقيقة، من المقاومة المنتصرة عبر العصور على الضلال؛ يأتي إبراهيم بيضون حاملاً أقلامه والدفاتر أديباً ومؤرخاً يقيم في مواجع الوطن حكيماً، يحفر بالكلمات تاريخاً صنعه الأجداد، سليل عائلة كتب التاريخ بحبرها أحداث جبل أشمّ، ورثت حماية القضايا الأساس فوقفت وما تزال سداً منيعاً في وجه زيف الحداثة والبذالة منذ كان الاحتلال العثماني وبعده الانتداب الفرنسي ومن ثمَّ اغتصاب فلسطين.

هنا يا أبا علي أراني في حيرة من أمري، أأنا في هذا الموقف نقابي يكرم إبراهيم بيضون المؤرخ والأديب والأستاذ الجامعي أم أنني في هذا الموقف أكرمك صديقاً أو أخاً ورفيقاً؟ هنا أشكو من ازدحام مشاعري وأفكاري ومعارفي عنك، فيختلط كل هذا وأضيع في حالة ضبابية أستعين للخروج منها بكثير من

الموضوعية التي تساهم في تخفيف حدة هذه المشاعر والمعارف والمعلومات. فضيق الوقت ورهبة الموقف وغنى ما جاء في مداخلات السادة الخطباء العلماء الأكارم الذين سبقوني إلى الكلام عنك فكانوا الأكثر إبداعاً وتجلياً على تنوع المواقع التي يمثلونها، وطبيعة العلاقة التي تربط كلاً منهم بالمكرم ونتاجه. فأنا أحمل للدكتور بيضون كل هذه المشاعر والآراء الراقية والقيمة، إضافة إلى تقديري للإنجاز السبق الذي تمثل بموقف مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في مدينة قمّ الإيرانية، والتي بادرت مشكورة إلى منح الدكتور بيضون جائزتها على مؤلفه «الإمام علي».

لقد كان لي شرفُ المشاركة في هذا المهرجان الذي أقيم في قمّ في تلك المناسبة والذي كان فيه الدكتور بيضون موضوع احتفاء وتقدير شارك فيه عِلْيَة القوم من علماء ورجالات الفكر والسياسة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفي مقدمهم صاحب مؤسسة آل البيت لإحياء التراث السيد جواد الشهرستاني أطال الله بقاه وأمده بالعافية لإنجاز مهمته التراثية الشاقة.

إن رابطة الأساتذة المتفرغين في الجامعة اللبنانية التي قامت مجتمعة بهذه المبادرة تكريماً لعلم من أساتذة الجامعة اللبنانية المبدعين تضيف إلى إنجازاتها الكثيرة السابقة دفاعاً عن المؤسسة وأهلها من أساتذة وطلاب وموظفين تقليداً حدثاً لن يكون الأخير لكثرة ما تحتضن هذه المؤسسة من طاقات مبدعة في مجال الفكر والأدب والعلم.

إن مبادرة الرابطة في هذا الاتجاه إنما تهدف إلى تكريم الأخلاق العلمية والأصالة الوطنية والتجديد المعرفي والصدق والنزاهة والموضوعية والإبداع. صفات من شأنها مجتمعة أن تقوم على أساسها جامعتنا التي وحدها المخولة إعادة صهر أبناء الوطن الواحد خارج أطر العوائل والطوائف والقبائل، ليلعب لبنان الوطن الدور الحضاري انطلاقاً من التنوع والغنى الثقافيين اللذين حباه الله إياهما.

إن الجامعة اللبنانية بجميع مؤسساتها وهيآتها مدعوة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى الالتفاف حول قضايا الجامعة الوطنية، وذلك بالتعاون مع الرئيس الجديد والسيد وزير الوصاية اللذين وعدا بإخراج المؤسسة من أزمتها والانتقال بها بدعم من الشرفاء والمخلصين من أبناء الوطن الذين يعتبرون قضية الجامعة قضيتهم إلى مرحلة المشاركة في عملية إنهاض الجامعة وتطويرها وتحديثها بعد الغبن الذي لحق بها لأكثر من عقدين من الزمان، لتشارك مشاركة فاعلة من أجل وحدة الوطن وحماية السلم الأهلي ورعاية الحريات العامة والدفاع عن شرعة حقوق الإنسان ومقاومة التطبيع.

باسم رابطة الأساتذة المتفرغين أكرر شكري وامتناني للمشاركين من أصحاب المداخلات القيمة والحاضرين، وفي مقدمهم السيد وزير التربية والتعليم العالي الذي يبدي كبير تعاون وتجاوب مع المسؤولين في الجامعة ومطالب رابطتها والذي ما تأخر سابقاً ولا حاضراً عن دعم مطالب أهلها.

ختاماً نتمنى للمحتفى به استمرار الإبداع وللجامعة الوطنية الازدهار وللوطن الخلود.

عشتم عاشت الجامعة الوطنية وعاش لبنان.



محظورٌ على المؤرخ التحدُّث بمشاعره

كلمة الدكتور ابراهيم بيضون

كان، لوقت طويل، في وعي الذين صنّفوا أو كتبوا في التاريخ الإسلامي، بأن النّص هو المصدر الذي يعني الحقيقة، كل الحقيقة، مكتسباً من الهالة ما جعله عبر القرون خارج الشك أو النقد. وقد جاء اقترانه بالإسلام ترسيخاً لهذا المفهوم، حين شعر العرب بولادة تاريخهم منذ لحظة انضوائهم في الدين الذي وجدوا فيه ما يتعدى العقيدة إلى الثقافة والاجتماع والسياسة، فيما الجاهليةُ ـ أو ما سُمي اصطلاحاً بها ـ مجرد هامشٍ صغير جداً في هذا التاريخ. وكانت شخصية الرسول ـ الأنموذج حاضرةً في وعيهم، وهم منكبّون على تراثه، يروون ما وعتْ الذاكرةُ منه، منهمكين خصوصاً في تصنيف «أحاديثه» التي شكلت مصدر الضوء في حياتهم الدينية والسياسية، ومن ثمّ اتّجهوا إلى أخبارٍ لها طابعها الزمني، تتصل بسلوكه في القول والفعل. وعلى نحو ذلك، وفي ضوء القياس عينه، أسقطوا هالة «الحديث»، وربما قدسيته، على الخبر التاريخي، إذ كان «الإسناد» ما يوّحدُ المنهج بالنسبة للاثنين. وما انفك ـ أي الخبر ـ تُنهِكُه المسافةُ الطويلة من الزمن، فتُختزل تفاصيلُه، أو تلوّن بميول الرواة والمصنّفين، ومن ثمّ يعاد إنتاجه بأخطائه وثغراته والتباساته.

إن النصّ هو المصدر، لا جدال في ذلك، ولا بدّ للمؤرخ من العودة

إليه، ولكن الحقيقة ليست راسخة فيه، وإنما يشكل بدايةً لها، ومنطلقاً إلى مقاربةٍ باتجاهها. وأولُ ما يقتضيه ذلك هو التحرّر من «الطريقة» التي ما انفك معظم المؤرخين متشبثين بها، فينقادون للنّص بدل أن يقودوه، مكتنهين المعطيات في ظروفها وتفاعلاتها، فضلاً عن العوامل الداخلية والخارجية المؤثرة فيها. وهذا ما يمكن التعبيرُ عنه بالمنهج الذي تتضح فيه معالم الطريق أمام المؤرخ، رابطاً بين الأسباب والنتائج، في مقاربة ليست نهائية، ولكنها تبقى خاضعة للمناقشة. والتاريخُ من هذا المنظور ليس صفحةً مطويةً في زمانها، ولكنه مستمرّ في ما ينشره من إضاءات على صفحة الحاضر الذي يستلهم منه، ليس العبرة فحسب، بل النظرة الاستشرافية إلى المستقبل.

ولقد خضتُ التجربة على مساحة التاريخ الإسلامي بهذا المفهوم، وفي سياق هذا المنهج، وأمام عينيَ كانت لا تزال مقولةُ الريحاني في وصفها للمؤرخ بأنه «شاهدٌ لا قلب له»، وبناء على ذلك تجنبت بقدرٍ ما الكتابة عن شخصيات لها «قدسيتُها»، ليس فقط في التاريخ، ولكن في الوجدان الشعبي، خصوصاً المندرجةَ رمزاً في التراث الذي يختزنُه الكاتبُ، إذ يُسقط عليه القارئ تهمة الانحياز ولمّا يدخل بعد في التفاصيل. ولكن المؤرخ، وهو في دائرة الخطر، قد يجدُ نفسه منساقاً إليها باختياره أو بالضرورة، فلا ينثني عن المهمة الصعبة أو يتراجع عن مشروعٍ يمكن أن يحمل إضافةً، أو يلقي إضاءةً، أو يزيل لبساً من خلاله، وهو ما يدخل في صميم عمله، وما يبرر أساساً البحث في موضوعة من الموضوعات.

وفي هذا السبيل واجهتُ التحدي في الكتابة عن الإمام علي، وفي يقيني أن أية محاولة خارج هذا المنهج ستكون عبئاً عليه، وليست إضافةً تنشرُ الضوء في مجاله. وكان النص ما أفحتُ فيه، قارئاً، ناقداً، مستخلصاً الأفكار من ركام التفاصيل، وما اجتهدت من خلاله لتحقيق دراسة موضوعية هادئة. وكان ذلك صعباً، لأن قامة عملاقة مثل الإمام، ولها ذلك الدّويُ العاصفُ في النفس، بما

تميزت به من صفاءٍ وعلم وشجاعة وزهد، ليس سهلاً الحديث عنها بحياد مطلق، وبالتالي التجرد عن الانبهار بذلك الثراء والتنوع فيها. ولكن المؤرخ محظور عليه التحدث بمشاعره، والعقل ما يجب الذهاب تحت لوائه إلى النص، وليس غيره ما يحمل على الاقتراب من الحقيقة التاريخية.

وأعتقد بكل تواضع، وقد سرت تحت مظلة المنهج في التأريخ للإمام ومشروع دولته، أنني حققت عملاً يتّسم بالموضوعية، ولم أُستدرج إلى معطيات خارج النص وإلى قراءة منفعلة له، ولم أتوخ بالتالي هدفاً يتعدى ما درجت عليه في دراساتي السابقة. ولعل اغتباطي بالتقدير الذي ناله هذا الكتاب، إنما يمتد إلى كليّة الأعمال ولا يقتصر على واحد منها فقط، إذ وجدت فيه تقديراً للنهج الذي سرت عليه منذ نيف وربع قرن. بهذا الحافز أرى إلى الجائزة التي تكرّمتْ فمنحتني إياها مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بالتعاون مع وزارةُ الثقافة والإرشاد الإسلامي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبه أرى إلى التكريم الذي أتشرّف به الآن من رابطة الأساتذة في الجامعة اللبنانية. فإلى هذه المؤسسات وإلى الخطباء الذين غمروني بهذه التحية الحميمة أصدق الشكر والامتنان.



المحتوى

الدكتور إبراهيم بيضون

من مواليد بنت جبيل (لبنان الجنوبي) 1941

حائز على:

ـ دكتوراه حلقة ثالثة 3eme cycle في التاريخ الإسلامي ـ جامعة غرينوبل ـ فرنسا بتقدير مشرف جداً 1971.

ـ دكتواره دولة في التاريخ الإسلامي ـ جامعة القديس يوسف بتقدير امتياز 1981.

ـ أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية.

ـ درّس في جامعة بيروت العربية (1977 ـ 1980).

ـ أشرف على طلاب في قسم الدراسات العليا في جامعة القديس يوسف منذ 1979.

ـ درّس في جامعة اليرموك كأستاذ زائر (مركز الدراسات الإسلامية ـ كلية الآداب، صيف 1985.

ـ أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة الإسلامية في لبنان.

ـ أستاذ (مناهج المؤرخين المسلمين) في المعهد العالي للدراسات الإسلامية ـ جمعية المقاصد الإسلامية ـ بيروت.

ـ رئيس قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب ـ الفرع الأول.

ـ أمين سر الجمعية اللبنانية للدراسات والبحوث التاريخية.
ـ حائز على وسام المؤرخ العربي من اتحاد المؤرخين العرب 1993.
ـ حائز على الجائزة الأولى في مهرجان الإمام علي ـ طهران 2000.
ـ أمين سر إتحاد الكتّاب اللبنانيين سابقاً.
ـ نائب الأمين العام للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي 1988 ـ 1992.
ـ عضو إتحاد الكتاب العرب ـ دمشق.
ـ رئيس لجنة الدكتوراه (الدراسات التاريخية) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الجامعة اللبنانية.
ـ نائب رئيس اللجنة الوطنية للتربية والتعليم والثقافة (الأونيسكو).
ـ ساهم في عدة مؤتمرات وندوات في لبنان وخارجه: منها المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (الجامعة الأردنية 1985 ـ 1987 ـ 1990)، وفي جامعة اليرموك (مركز الدراسات الإسلامية 1987)، والرباط (1985)، والقاهرة (1989) ودمشق (1990) وطهران (1993)...

كما ألقى محاضرات في دمشق (إتحاد الكتّاب العرب) وإربد (منتدى إربد الثقافي 1984)، وحمص (الجمعية التاريخية 1985 ـ 1990 ـ 1992 ـ 1993)، حلب (إتحاد الكتّاب 1992)، فضلاً عن محاضرات وندوات عدة في بيرت وغيرها من المدن اللبنانية).

كتب وأبحاث صدرت للمؤلف

I ـ الكتب:

1 ـ تاريخ العرب السياسي، من فجر الإسلام حتى سقوط بغداد، بالاشتراك مع د. سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1974.

2 ـ التوّابون. ط1 ـ دار التراث الإسلامي 1975 ط2، دار التعارف 1987.

3 ـ الدولة العربية في إسبانية، من الفتح حتى سقوط الخلافة (3 طبعات) دار النهضة العربية، بيروت 1978 ـ 1980 ـ 1986.

4 ـ من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن الأول الهجري، ط1 دار النهضة العربية 1979، ط2 دار إقرأ 1986، ط3 دار النهضة العربية 1991.

5 ـ الدولة الأموية والمعارضة، مدخل إلى كتاب السيطرة العربية للمستشرق الهولندي ڤان ڤلوتن مع ترجمة له، ط1 دار الحداثة 1980، ط2 المؤسسة الجامعية للدراسات 1985.

6 ـ الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري، ط1 المؤسسة الجامعية 1993 ـ ط2 دار النهضة العربية 1995.

7 ـ اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي (41 ـ 71 للهجرة)، معهد الإنماء العربي 1986.

8 ـ الأمراء الأمويون الشعراء في الأندلس، دراسة في أدب السلطة، دار النهضة العربية 1987.

9 ـ مؤتمر الجابية ط1 دار إقرأ 1988، ط2 دار النهضة العربية 1996.

10 ـ الأنصار والرسول، إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى، معهد الإنماء العربي 1989.

11 ـ مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، دار المؤرخ العربي 1996.

12 ـ عبد الله بن سبأ (إشكالية النص والدور والأسطورة)، دار المؤرخ العربي 1996.

13 ـ بلاد الشام (إشكالية الموقع والدور في العصور الإسلامية)، دار المنتخب 1996، ط2، شركة المطبوعات 2002.

14 ـ الإمام عليّ في رؤية «النهج» و «رواية التاريخ»، دار بيسان 1999.

15 ـ قرأت أصواتهم في الدوّي ـ أوراق جنوبية، دار المؤرخ العربي 2000.

16 ـ ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، شركة المطبوعات 2001.

17 ـ الصراع على الشام في عصر الأيوبيين والمماليك، في تحديات الهوية الحضارية وإشكاليات التاريخ المتحول ـ دار بيسان 2005.

18 ـ أبحاث في السيطرة العربية والتشيع والحركة المهدية في ظل خلافة بني أمية للمستشرق الهولندي فان فلوتن، (ترجمة عن الفرنسية مع دراسة نقدية)، (ط3) ـ دار النهضة العربية 1996.

19 ـ رينيه غروسّيه، ملحمة الحروب الصليبية، قدم له وراجعه وشارك في الترجمة (مع سامية زغيب)، دار الهادي 2007.

20 ـ مسائل المنهج في التاريخ الإسلامي (قيد الطبع).

II ـ الأبحاث والدراسات:

1 ـ ثورة صور، ظاهرة التمزق السياسي في العهد الفاطمي (صفحات من تاريخ جبل عامل ـ مع آخرين)، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي 1979.

2 ـ ثورة 1920 في العراق، مجلة المنطلق 1979.

3 ـ لبنان والعروبة، مجلة الوحدة ـ الرباط 1986.

4 ـ الأمير عادل إرسلان القومي العربي الثائر، مجلة الوحدة ـ الرباط 1989.

5 ـ البلاذري وفتوحه، دراسة نقدية مقارنة، مجلة دراسات إسلامية ـ المعهد العالي للدراسات الإسلامية ـ المقاصد 1988.

6 ـ حملة مؤتة، مقاربة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد الشام، أوراق الندوة الثانية للمؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ـ عمان 1987.

7 ـ التجارة في صدر الإسلام ـ ندوة مالية الدولة في صدر الإسلام ـ جامعة اليرموك 1987.

8 ـ الثورة الفرنسية بين المؤثرات وتناقض المكان ـ مجلة الفكر العربي 1990.

9 ـ الرسول واليهود، في الملامح القومية للهجرة إلى يثرب، مجلة الطريق ـ بيروت 1990.

10 ـ تراث القلق الإسلامي في القرن الماضي، قراءة قومية في فكر الكواكبي ـ مجلة الاجتهاد ـ بيروت 1992.

11 ـ المماليك ومأزق الشرعية، مجلة الاجتهاد ـ بيروت 1994.

12 ـ في النهج السياسي للإمام علي، مجلة المنطلق ـ بيروت 1991.

13 ـ لبنان في العهدين الأموي والعباسي (مجموعة من المؤرخين، لبنان في تاريخه وتراثه) مركز الحريري الثقافي ـ باريس 1993.

14 ـ إشكالية القومية في فكر شكيب إرسلان (مجموعة من الدارسين؛ الأمير شكيب وتحديات عصر النهضة) 1988.

15 ـ رؤية الدولة في نهج البلاغة (نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر ـ كتاب صادر عن المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق) 1994.

16 ـ اللبنانيون وعصر النهضة، دورهم في تجديد اللغة وتحديث الفكر، مركز الحريري الثقافي ـ بيروت 1996.

17 ـ محمد جابر آل صفا والحركة العربية ـ المنتدى القومي (محاضرة) 1995.

18 ـ في التاريخ والتاريخ المدرسي، مجلة الحداثة 1995.

19 ـ غرناطة والقوى الإسلامية، الجمعية التاريخية ـ حمص 1995.

20 ـ البويهيون والخلافة، مجلة المنطلق 1996.

21 ـ موسى الزين شرارة، شاعر الالتزام ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (محاضرة) 1996.

22 ـ عبد العزيز الدوري والتاريخ الاقتصادي العربي ـ مجلة الاجتهاد 1997.

23 ـ عمر بن عبد العزيز، إشكالية «الخليفة الخامس» ـ مساهمة في كتاب تكريمي للأب الدكتور لويس بو زيه ـ جامعة القديس يوسف.

24 ـ طبرية، الجبهة الساخنة إبان العهد الصليبي (مساهمة في الأسبوع التاريخي) ـ جامعة دمشق 1998.

25 ـ إشكالية العنف والسلطة في التاريخ الإسلامي، من «صاحب العذاب» إلى «صاحب التنور»، مجلة المنهاج 1998.

26 ـ أبو أيوب الأنصاري ـ مجلة المنهاج ـ بيروت 2000.

27 ـ عبد العزيز الدوري، المفكر المفعم بالتراث، ندور مؤسسة شومان لتكريم الدوري ـ عمان 1999.

28 ـ في إشكالية الفقيه المؤرخ (مساهمة في مؤتمر تكريمي للعلاّمة السيد هاشم معروف الحسني) بيروت 2001.

29 ـ المؤرخون الفرس واللغة العربية في العهد البويهي، مجلة المنهاج 2002.

30 ـ إشكالية العلم في الخطاب السياسي للإمام علي، قراءة في وصيته إلى كميل بن زياد 2003.

31 ـ المدن اللبنانية في رحلة الشام للقاياتي ـ مؤتمر كلية الآداب (الفرع الثاني) ـ الجامعة اللبنانية 2003.

32 ـ الكوفة وثورة الحسين ـ محاضرة دمشق 2003.

33 ـ الأندلس في الذاكرة العربية، (مؤتمر) ـ جامعة حلب 2003.

34 ـ تاريخ السلطة والتاريخ الآخر في مرويات المؤرخين الأوائل (محاضرة) ـ جامعة اللاذقية 2004.

35 ـ الرها، مدينة تحررت في زمن عربي مجيد ـ مجلة العربي 2003.

36 ـ أبو عبيدة بن الجراح وصناعة التاريخ ـ مجلة العربي 2003.

37 ـ حرب الثغور، صراع لا يهدأ صيفاً ولا شتاءً، مجلة العربي 2004.

38 ـ السياسة الخارجية لخلافة بني أمية (بحث أعد لكتاب تاريخ الأمة العربية بإشراف منظمة الثقافة العربية ـ تونس).

39 ـ العلامة السيد عبد الحسين نور الدين «وكلماته الثلاث» (محاضرة) النبطية 2003.

40 ـ المؤرخ حسن الأمين، الإشكالي المنتصف للتواريخ المهدورة (محاضرة) ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي 2004.

41 ـ الملامح القومية في الشعر العاملي، محمد جواد فضل الله أنموذجاً (محاضرة) عيناتا 2004.

42 ـ شبه جزيرة العرب والعالم الغربي حتى ظهور الإسلام (بحث أعد لموسوعة العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي) 2005.

43 ـ الفرس والغرب قبل الإسلام (بحث أعد لموسوعة الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي) 2005.

44 ـ موسى بن نصير، التاريخ والأسطورة ـ مجلة العربي 2006.

45 ـ أبو حنيفة الدينوري في «أخباره الطوال» المقتضبة ـ مجلة عالم الفكر، الكويت 2006.

46 ـ قتيبة بن مسلم الباهلي، الفاتح الذي أودت به العصبيات ـ مجلة العربي 2007.

47 ـ الفاطميون، الدولة والمشروع السياسي ـ دراسة 2007.

48 ـ تجليّات «الحنيفية» في مكة قبل الإسلام ـ مجلة العربي 2008.